Juan Carlos Siurana

Los consejos de los filósofos

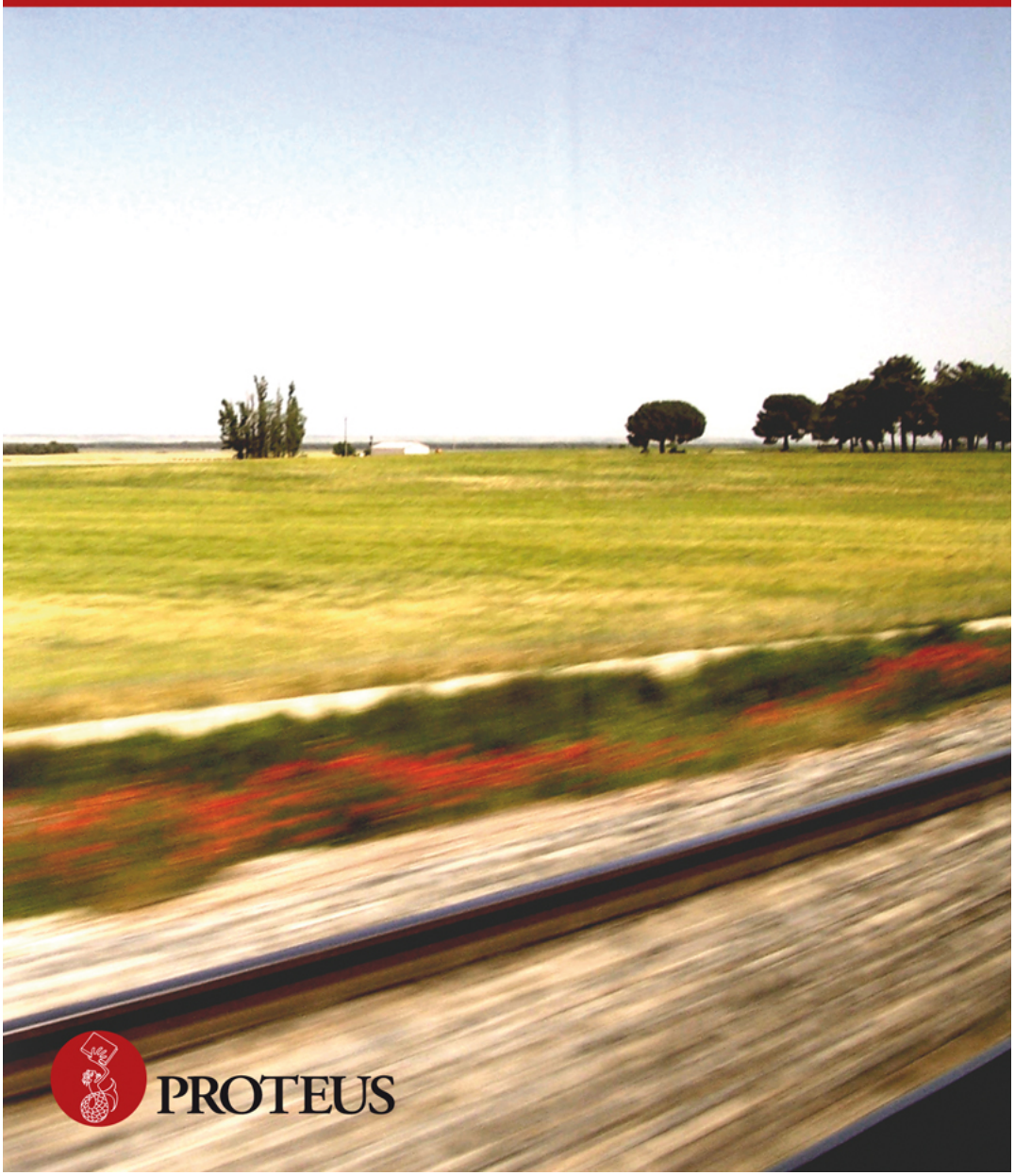
Una introducción a la historia de la ética

PROTEUS

Juan Carlos Siurana

Los consejos de los filósofos

Una introducción a la historia de la ética



PROTEUS

Juan Carlos Siurana

LOS CONSEJOS DE LOS FILÓSOFOS. UNA INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA ÉTICA

Editorial Proteus
Cànoves i Samalús

colección siglo xxi: ética actual

Dirección Editorial: Miquel Osset Hernández
Diseño gráfico de la colección: Imma Canal
Diseño editorial: Ana Varela
Fotografía de la portada: © Ana Varela

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Primera edición: septiembre 2011

© Juan Carlos Siurana
© para esta edición: Editorial Proteus
c/ Rossinyol, 4
08445 Cànoves i Samalús
www.editorialproteus.com

ISBN: 978-84-15047-60-5

Conversión Digital: O.B. Pressgraf, S.L.
Roger de Lluria, 24
08812 Les Roquetes - Sant Pere de Ribes

A María José,
por quien existen los multiversos

INTRODUCCIÓN: LA MESA DE LOS FILÓSOFOS

Vivimos en una época en la que todos andamos a menudo con prisas y continuamente nos asaltan miles de distracciones. Por eso, el que haya usted decidido iniciar la lectura de este libro y, con ello, compartir conmigo un diálogo interior, es algo que le convierte en un «bicho raro», pero confío en que tendrá su recompensa.

Ahora se encuentra usted leyendo la introducción, y voy a explicarle en qué consiste lo que va usted a encontrar aquí, pero, antes de entrar en materia, y puesto que vamos a compartir varias horas que podrían ser el inicio de una pequeña amistad, permítame que le haga algunas preguntas, para que nos vayamos conociendo un poco: ¿Qué cosas son las que más le gusta hacer? ¿Qué tiene pensado hacer, por ejemplo, mañana? ¿Y qué planes tiene para el próximo año? ¿Está seguro de que quiere hacerlo? ¿Ha sopesado si merece la pena? Pero, ¿qué es lo que merece la pena? ¿Qué es valioso para usted?

Perdone, pero acabo de abrir la caja de las preguntas y han salido todas de golpe, como una explosión. A ver si me organizo… Mire, tengo otras preguntas que quería hacerle: ¿Es usted feliz? ¿Por qué? ¿Siente que trata de manera adecuada a los que le rodean? ¿Hay cosas de su vida que le gustaría que fueran diferentes? ¿Qué cosas son? ¿Cree que puede cambiarlas?

Ya sabe que hay cosas que podemos cambiar, otras no. Pero el abanico de cosas que podemos cambiar es más grande de lo que parece a primera vista. Dependiendo de las decisiones que tomamos a lo largo de nuestra vida vamos conformando nuestro carácter, es decir, la persona que nosotros realmente somos.

Quizás le resulte interesante saber que la palabra «ética» proviene de la griega *ethos*, que significa «carácter». Así que la ética puede entenderse, al menos en su sentido etimológico, como «la forja del carácter».

Nuestro carácter se va conformando en la medida en que vamos averiguando qué es lo que queremos hacer con nuestras vidas, y vamos tomando decisiones y realizando acciones para intentar conseguirlo. Nuestro carácter también tiene mucho que ver con la manera en que tratamos a las personas que nos rodean, y a nosotros mismos.

Para formularlo con más precisión, diré que la ética es una rama de la filosofía que nos ayuda a forjar el carácter realizando tres tareas fundamentales:

1.: La *autocomprensión*: consiste en investigar el origen de nuestras creencias y valores. Nos ayuda a saber quiénes somos, en la medida en que nos ayuda a aclarar lo que estamos haciendo ahora, considerando lo que hemos hecho en el pasado y lo que queremos hacer en el futuro. Se interesa especialmente por cuáles son nuestros objetivos vitales. También estudia la influencia de las personas que nos rodean en la idea que tenemos de nosotros mismos.

2.: La *fundamentación*: consiste en reconocer que podríamos dirigir nuestra vida hacia otras metas posibles, que podríamos hacer cosas muy diferentes a las que estamos haciendo. Nos ayuda entonces a encontrar argumentos para defender cuál es el tipo de vida que realmente queremos llevar, hacia dónde encaminar nuestra vida, de un modo que sea compatible con los proyectos vitales de los demás seres humanos. Con ello nos muestra la relevancia de tomar el camino que lleva no sólo hacia la felicidad, sino también, o sobre todo, hacia la justicia.

3.: La *aplicación*: consiste en desarrollar herramientas prácticas para llevar a cabo aquello que hemos fundamentado como valioso.

Estas tareas no se realizan necesariamente en dicho orden. Su movimiento es circular, continuamente estamos mejorando nuestra autocomprensión, continuamente estamos ofreciendo argumentos para fundamentar hacia dónde deberíamos ir, y continuamente estamos tomando decisiones concretas. El avance en cada una de las tareas modifica el avance en las otras.

Pero, ¿se conoce usted adecuadamente? ¿Sabe usted hacia dónde se encamina su vida? ¿Se ha preguntado alguna vez si sería más correcto encaminarla hacia otro sitio? ¿Le han convencido los argumentos que ha encontrado para elegir otro camino? ¿Por qué? ¿Ha encontrado herramientas prácticas para caminar hacia donde cree que debe ir?

No sé en qué medida tiene usted claras las respuestas a estas preguntas, pero si necesita consejos que le ayuden a contestarlas, entonces, creo que este libro puede ser un buen compañero de viaje.

Dice el Diccionario de la Real Academia de la Lengua que un *consejo* es un «parecer o dictamen que se da o se toma para hacer o no hacer una cosa». El libro que tiene entre sus manos es un libro lleno de «consejos» para llevar una vida más ética, es decir, para llevar una vida donde mejore nuestra autocomprensión, nuestra fundamentación y nuestra aplicación.

Dar «consejos éticos» está de actualidad. Los desafíos que plantean las nuevas biotecnologías han llevado a los gobiernos de muchos países a crear Comités Nacionales de Bioética, para asesorarles sobre las leyes que han de regular dichos desafíos. Y son innumerables los hospitales de los países desarrollados que disponen de los llamados «Comités de Ética Asistencial», que asesoran a quien los consulta sobre conflictos de valores acontecidos durante la atención a algún paciente. Incluso se ha regulado la figura del

«consultor ético», una persona que, en situaciones de urgencia, podría suplir al Comité y asesorar a otra persona de acuerdo con su buen criterio, es decir, aconsejar de acuerdo con sus conocimientos de ética.

Captando inteligentemente esta necesidad de nuestro tiempo, algunas grandes empresas, interesadas en asumir su responsabilidad social corporativa, se están dotando de comités de ética para asesorar a trabajadores o clientes sobre cuestiones de valor en el desarrollo de sus productos o servicios.

Y eso, sin contar los comités deontológicos de las diversas profesiones, o los comités de ética que están naciendo en organizaciones de gran prestigio, como, por ejemplo, en las universidades.

La lista de los «consejeros éticos» no termina aquí. También se está extendiendo la creación de los llamados «Gabinetes filosóficos», que ofrecen consejos para afrontar, desde la filosofía, cuestiones como «¿qué es una buena vida?», «¿por qué debería obrar correctamente?», «¿qué significa obrar correctamente?», siendo el libro de Lou Marinoff, *Más Platón y menos Prozac* uno de los referentes sobre esta línea de trabajo. Los «gabinetes filosóficos» ofrecen asesoramiento a clientes individuales, a grupos y a organizaciones.

El recurso al filósofo para que nos dé consejos está de actualidad, pero, ¿qué tipo de consejos da el filósofo? ¿Cuál es la base de su saber?

Hay quien dice que la tarea del filósofo en el comité es la de asegurar que la deliberación se realice de un modo transparente y equilibrado, intentando que todos participen igualmente en el diálogo y buscando el consenso como objetivo. Yo creo, sin duda, que esta es una de las más importantes tareas del filósofo, pero también creo que la filosofía puede aportar mucho más que eso. Tantos siglos de pensamiento filosófico no pueden ni deben caer en «saco roto» cuando tratamos de afrontar un problema concreto.

Pero si intentamos afrontar un problema concreto considerando el pensamiento de las diversas teorías éticas que se han propuesto a lo largo de la historia, la crítica no se hace tampoco esperar. Alguien nos dirá: «En la historia de la filosofía ha habido muchas escuelas de pensamiento ético, ¿por qué tendríamos que seguir una en lugar de otra?».

¿Cuál es entonces el papel del filósofo? ¿Explicar cada una de las corrientes éticas para que la persona que le pide consejo extraiga su propia respuesta partiendo de todas esas interpretaciones? ¿O simplemente manifestarle cuál es la escuela que considera más acertada y, a partir de ahí, advertirle que va a aconsejarle desde dicha escuela?

Ambas soluciones parecen implicar desgraciadamente un «todo vale», y cuando «todo vale», entonces el consejo empieza a resultar innecesario. Tengo que reconocer que me preocupa un poco que la profesión de la filosofía se desprestigie por esta causa, ahora que empieza, por fin, a ser demandada.

A esta dificultad tenemos que añadir otra aún mayor: A menudo damos por supuesto que un defensor de la ética aristotélica, o un kantiano, o un utilitarista, sabe cómo aplicar su teoría a un problema concreto, pero, le voy a contar un secreto: la mayoría de los expertos en estas corrientes ni siquiera lo han intentado, y aquellos que lo han intentado están descubriendo cuánto trabajo queda todavía por hacer para poder sacar de ellas el rendimiento que merecen.

Al final, los filósofos trabajan con un pequeño listado de principios, o de reglas, o de virtudes, y con ellos afrontan los problemas que llegan a los Comités. Pero, ¿dónde quedan entonces las teorías éticas? ¿Pueden tener un espacio en los debates sobre cuestiones prácticas o quedan sólo como reflexiones profundas que pueden únicamente orientar la acción de un modo muy abstracto en la medida en que las hayamos interiorizado?

Tom L. Beauchamp, uno de los principales autores a nivel internacional en el esfuerzo por ofrecer orientaciones para los debates sobre cuestiones prácticas de ética, en su reciente libro titulado *Standing on Principles. Collected Essays*, se expresa de un modo muy tajante al respecto: «mantengo que las teorías filosóficas habitualmente no consiguen alcanzar los problemas de la práctica».

Detectamos, por tanto, dos tendencias contrapuestas: por un lado, los nuevos desafíos éticos de nuestras sociedades contemporáneas están llevando a la proliferación de los comités de ética y de las consultorías éticas, pero, por otro lado, los filósofos no consiguen ofrecer a la sociedad un modelo de aplicación de las teorías éticas que evite el relativismo teórico y, a la vez, obtenga de las teorías el máximo de sus prestaciones.

El presente libro contiene mi intento de ofrecer orientaciones prácticas a partir de las teorías éticas. Aquí presento los principales consejos que, en mi opinión, nos darían los autores más relevantes de la historia de la ética, para orientarnos en los diversos problemas de valor a los que nos enfrentamos en nuestras vidas cotidianas.

En este libro he seleccionado las que, para mí, son las once teorías éticas más importantes de la historia desde los sofistas hasta Friedrich Nietzsche. No he incluido las corrientes éticas contemporáneas porque, tal y como explico en el epílogo, ya las he analizado en publicaciones anteriores.

El objetivo de este libro que ahora le presento ha sido seleccionar las principales aportaciones éticas de los filósofos clásicos más relevantes, y extraer de ellas aquellos consejos que dichos filósofos podrían darnos hoy para afrontar nuestros problemas éticos.

A la hora de extraer los consejos, me he autoimpuesto un requisito que en ocasiones me ha llevado más de un quebradero de cabeza: Los consejos de los filósofos tenían que ser compatibles entre sí.

En mi opinión, los libros que presentan una historia de la ética resultan muy interesantes como autoformación personal sobre estos temas, pero, a nivel práctico, no dejan de generar confusión, pues al lector siempre le queda la duda: ¿Qué teoría debo aplicar para afrontar un problema práctico? Y se genera entonces la absurda tendencia de que cuantas más teorías se conocen más aumenta la confusión. De repente es como si hubiera «muchas éticas».

Les diré que, para mí, no hay «muchas éticas», sino solamente una. La «ética» es, para mí, el resultado de tomar lo mejor de cada una de las teorías éticas. A veces los filósofos se enzarzan en luchas vanidosas tratando de convencerse mutuamente de que todas las otras teorías anteriores están equivocadas, salvo la suya. Raramente tienen entonces algún éxito, aunque pueden tener notoriedad, por algún tiempo. Los grandes filósofos, los clásicos, por lo general, han sabido siempre tomar lo mejor de las corrientes anteriores e integrarlas en un nuevo modelo realizando alguna aportación novedosa que supieron relacionar con lo anterior.

Creo que es fundamental hacer el esfuerzo por extraer lo mejor de cada teoría ética. Por eso, lo que yo ofrezco aquí, no es una suma de corrientes éticas, sino una nueva brújula para la vida moral, que en esta ocasión he llamado «los consejos de los filósofos» y que viene a sumarse a las brújulas que he propuesto con anterioridad. Esta brújula nos ayuda a orientarnos en un mundo como el nuestro, cada vez más confuso sobre cuestiones morales. Y nos ayuda a orientarnos porque nos ofrece el conjunto de consejos que nos darían los grandes filósofos de la historia teniendo en cuenta que todos los consejos seleccionados en este libro son compatibles entre sí.

En cada capítulo resumo las ideas fundamentales de la teoría ética en cuestión indicando bibliografía relevante actualizada y, al final del libro, ofrezco un listado de sesenta consejos que podrían extraerse del conjunto

de dichas teorías. Como se trata de consejos éticos, los he dividido en tres grupos, según se refieran a cada una de las tres tareas de la ética, de modo que en dicho listado ofrezco veinte consejos sobre la *autocomprensión*, veinte consejos sobre la *fundamentación* y veinte consejos sobre la *aplicación*.

Pero, ¿estarían de acuerdo todos los filósofos mencionados en todos los consejos aquí seleccionados? Por supuesto, no podemos saberlo porque desgraciadamente ya no están aquí para hablar con nosotros. Se trata de un experimento mental. Algunos autores contemporáneos han sido capaces de imaginar conversaciones con filósofos del pasado. El libro de Nora K. y Vittorio Hösle, *El café de los filósofos muertos*, es un ejemplo extraordinario de ello. Del mismo modo, los filósofos de los que hablamos aquí ya concluyeron su obra, y sólo podemos imaginar lo que pensarían si pudiéramos conversar con ellos.

Imaginemos que todos los filósofos aquí mencionados, que son los máximos representantes de once importantes teorías éticas de la historia, pudieran sentarse alrededor de la misma mesa a conversar. Imaginemos, además, que les encomendamos elaborar una lista de consejos para quienes deseen mejorar sus vidas éticamente. Imaginemos, por último, que cada teoría ética tiene que aportar algún consejo, y aceptar otros de cada una de las demás, teniendo que elaborar, al final, un listado con veinte consejos sobre la autocomprensión, veinte sobre la fundamentación y veinte sobre la aplicación. Cada teoría ética tendría que estar presente con al menos un consejo en cada uno de esos niveles. A este experimento mental le llamaremos «la mesa de los filósofos». Es posible que los filósofos reales de los que aquí se habla nunca hubieran aceptado sentarse en esa mesa con dichas condiciones, pero mi opinión es que su actitud, en ese caso, sería equivocada. Por eso, la validez de la lista que propongo, y que contiene en total sesenta consejos, no depende de si los filósofos reales se habrían o no sentado en esa mesa. Su validez depende del análisis mismo de la lista. Y si

los filósofos reales no habrían aceptado como propios algunos de los consejos que yo les atribuyo —porque he tenido que modificarlos respecto a su sentido original para que pudieran ser compatibles con los consejos de los otros—, valgan entonces como mis propios consejos.

Podría haber titulado, de hecho, a este libro: *Mis consejos a partir de la historia de la filosofía*, pero me pareció que el título Los consejos de los filósofos hacía más justicia al origen de la lista que presento.

Por supuesto, alguien podrá cuestionarse por qué no he incluido a otras importantes teorías éticas del pasado o a otros grandes filósofos. Y alguien podrá cuestionarse también por qué en mi listado he incluido sólo a filósofos y no a filósofas. Nada me gustaría más que ver algún día libros publicados por otros autores completando el mío con los consejos de los filósofos y las filósofas que aquí no se han mencionado.

Para la redacción de los contenidos de cada capítulo, me he basado en introducciones a cada teoría ética y en estudios críticos elaborados por especialistas. En ese sentido, debo expresar mi deuda con la magnífica obra editada por Victoria Camps, titulada *Historia de la ética*, de la cual he obtenido una gran parte de la información que contiene mi libro, especialmente en los primeros capítulos. También me he basado en los principales libros de ética de los filósofos mencionados, de los cuales he intentado extraer las ideas más importantes. No presento aquí tesis novedosas sobre cada filósofo, pues no es esa la intención de mi libro. Mi intención es resumir las ideas fundamentales de cada teoría ética, y luego extraer sus consejos. La originalidad del libro no reside, por tanto, en el modo de presentar a cada autor, sino en el esfuerzo por extraer consejos a partir de lo que se reconoce, en general, como las ideas básicas de cada autor.

Por la información que ofrezco sobre el pensamiento de los principales autores de la historia de la ética, me ha parecido oportuno que el subtítulo de mi libro fuera, precisamente, *Una introducción a la historia de la ética*,

pues de este modo considero que aclaro mejor cuáles son los contenidos que pueden encontrarse aquí.

En el epílogo presento, con un poco más de detalle, la metodología seguida para la obtención de los consejos y su relación con mis propuestas éticas en trabajos anteriores.

El presente libro es un resultado del proyecto de investigación FFI2008-06133/FISO subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. También se inserta en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

El libro ofrece una herramienta para mediar entre la ética teórica y la ética aplicada, y para guiar el progreso moral. Con ello trata de ampliar una línea de trabajo iniciada por Adela Cortina y la Escuela de Valencia, autores con los que vengo trabajando desde hace más de dos décadas.

Como siempre, a mi gran familia y, en esta ocasión, muy especialmente, a mi mujer, María José Codina, les expreso mi gratitud por hacer que mi vida contenga toda la felicidad que puedo imaginar, lo cual me permite disfrutar también escribiendo trabajos como éste. A mi preciosa hijita Vera, que acaba de nacer cuando termino este libro, seguro que podré dedicarle pronto alguna publicación. Esta vez, tocaba a su madre.

EL DIÁLOGO DE LOS ORÍGENES

LOS MAESTROS DE CULTURA Y VIRTUD

Oradores expertos

En el siglo V antes de Cristo, se produce en la Antigua Grecia un fenómeno cultural que hoy conocemos como la «Ilustración helénica», por su similitud con la Ilustración que vive mucho después Occidente en el siglo XVIII.

La Ilustración helénica tiene su mayor centro de actividad en Atenas, ciudad que ostenta por aquel entonces un cierto dominio económico y político sobre el resto de las ciudades griegas, favorecido por su expansión marítima y por su forma de gobierno democrática.

El principal movimiento ilustrado de esa época está protagonizado por los sofistas, entre los cuales destacan Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élide. Aunque ninguno de los grandes sofistas es ateniense, acuden a Atenas atraídos por el esplendor de la ciudad, o en calidad de embajadores.

Es la época en la que se construye el Partenón y se reconstruye la Acrópolis. En este ambiente, los sofistas desarrollan su actividad como educadores de los jóvenes, presentándose como maestros de *paideia* (que significa tanto «educación» como «cultura») y *areté* (que significa tanto «excelencia» como «virtud»).

El sofista es un profesional de la cultura general, y un aspecto crucial de esa educación es la capacidad para hablar mejor, para construir mejores discursos y argumentar a favor de la tesis propia con destreza, «haciendo más fuerte el argumento más débil», si es conveniente.

En sus discursos, los sofistas despliegan un bagaje cultural amplio y refinado, incluyendo citas y comentarios de poemas. Allí puede el sofista rebuscar un nuevo sentido bajo las palabras antiguas. Ellos dicen que dominan el saber. Se presentan, por lo tanto, como sabios.

Nos han llegado pocos textos escritos directamente por ellos, pero la tradición filosófica suele entender que desarrollan una visión relativista del mundo. Debemos tener en cuenta que los sofistas son viajeros llegados a Atenas desde lejanas tierras, por lo tanto, conocen otros pueblos, otras costumbres, otras formas de organización política y también otras religiones. Esto probablemente les lleva a relativizar las creencias y valores vigentes en la Atenas de su tiempo.

Es famosa la frase de Protágoras en su obra *Acerca de la verdad*, donde dice: «El hombre es la medida de todas las cosas». Según este principio, todo es relativo. Para cada ser humano las cosas son como se le aparecen. Mediante su valoración y opinión el hombre les da su significado.

Desde ese relativismo, los sofistas suelen presentarse como expertos en el arte de convencer a otros a través de la palabra. Esto es muy apreciado en este tiempo, en el que siendo un buen orador se pueden obtener altos cargos públicos en un gobierno democrático como el ateniense.

Algunos sofistas, como es el caso de Trasímaco de Calcedón, exageran este relativismo llegando a afirmar que en cada ciudad lo que se entiende como justo o injusto es simplemente lo que dictan los más fuertes y poderosos de dicha ciudad.

Pero conviene señalar, en todo caso, que los sofistas no se presentan como capaces de hacer que parezca justa una tesis injusta —interpretación de Aristófanes en *Las nubes*—, sino que insisten en el poder de elaborar un buen discurso para modificar la opinión de los demás.

Igualdad natural y concordia

Pero no todo es relativo para los sofistas, como a menudo se cree. Ellos suelen distinguir entre:

1.: El *orden natural*: un orden común a toda la naturaleza, universal y eterno.

2.: El *orden determinado por leyes y convenios humanos*: que es diferente en cada ciudad y que cambia incluso dentro de una misma ciudad, con el tiempo.

Carlos García Gual destaca el universalismo de los sofistas basado en el orden natural:

> Por encima de las tradiciones locales y las leyes de las distintas ciudades, los sofistas insistieron en que la naturaleza había hecho a los hombres iguales, y vieron en la común naturaleza racional un vínculo de humanidad y una base para la concordia, que podía lograrse mediante un pacto aconsejado y dirigido por los mejores en saber y consejo. [1]

Algo así propone el sofista Hipias cuando dice:

> Yo os suplico y aconsejo, Protágoras y Sócrates, que hagáis un pacto coincidiendo uno y otro en el punto medio, a instancias nuestras, como si nosotros fuéramos una especie de árbitros. [2]

Hipias se muestra partidario de una conciliación entre las dos posturas enfrentadas y se apoya para ello en la familiaridad que por naturaleza hay entre los seres humanos, y especialmente entre los más distinguidos por su saber.

La defensa de la igualdad de los seres humanos es una característica de estos ilustrados. En una sociedad esclavista como la griega de esa época tal tesis contiene un trasfondo revolucionario que, sin embargo, no llega a desarrollarse en la realidad.

La igualdad natural es aún mayor entre los griegos que entre éstos y otros pueblos. Por eso, parece que el ideal de concordia sofista tiene como principal horizonte la paz entre los griegos. Gorgias es uno de los sofistas que defiende el ideal de la concordia entre los griegos. Ideal que recoge después su discípulo Isócrates, exhortando a todos los helenos a unirse en una confederación para mantener la paz y, así, unidos poder enfrentarse contra los enemigos persas.

Esta idea de la unión natural de todos los griegos es también defendida por Hipias. Así, en el *Protágoras* de Platón, [3] nos dice que la naturaleza ha destinado a todos los griegos a la amistad y concordia, y sólo una convención artificial los lleva a enemistarse en contra de su parentesco natural.

Pero otros sofistas amplían la idea de unión a todos los seres humanos. Antifonte, en uno de los fragmentos que se conservan de su obra *Alétheia*, señala que por naturaleza todos los hombres son iguales, al margen de las convenciones sociales basadas en la ley y la costumbre. Y añade: «Por naturaleza todos, tanto bárbaros como griegos, estamos hechos iguales en todo».

Su consejo es claro: atender a lo *natural* como útil universalmente, y a la *convención* cuando las circunstancias lo recomienden. Pero este sofista no propone una subversión de lo legal ni incita a la rebelión abierta, para atender tan sólo a lo natural. No trata, por ejemplo, de apreciar por igual a bárbaros y griegos, a esclavos y libres, sino que se contenta con advertir lo artificial de las normas institucionales.

Licofrón, discípulo de Gorgias sostiene que «no hay diferencia entre nobles y plebeyos». Y Alcidamante, también alumno de Gorgias, declara que la filosofía es un bastión contra las leyes y que «la naturaleza no hizo a nadie esclavo».

El progreso humano como avance de la ciencia y la moral

De la obra de Protágoras titulada *Sobre la constitución primordial* sabemos muy poco. El mito que Platón pone en boca de este sofista podría estar tomado de dicha obra. En dicho mito se pueden distinguir varias etapas vividas por la humanidad:

1.: Los dioses crean las distintas especies y al ser humano.

2.: Epimeteo provee mejor a los animales que a la especie humana.

3.: Prometeo ofrece a la raza humana, como compensación, el fuego y la habilidad técnica.

4.: Zeus, al considerar que no estaba asegurada la supervivencia de los seres humanos, encarga a Hermes que les distribuya, en un reparto que llegue a todos, «el sentido moral y la justicia», a fin de que puedan existir las ciudades y la capacidad para la vida comunitaria fundamente la civilización.

Para Protágoras, más fundamental que la habilidad técnica es la habilidad para la convivencia basada en la moralidad y en el sentido de la justicia, que se encuentran en todo ser humano. El progreso humano está pues basado no sólo en el dominio de unas técnicas instrumentales y especializadas, sino en esas normas para la convivencia.

La idea de progreso está, pues, también ligada a estos ilustrados. Y al presentarse como maestros de cultura y excelencia, están suponiendo que

la educación puede mejorar a los seres humanos aprovechando las disposiciones naturales que ya están en ellos.

---

[1] García Gual, C.: «Los sofistas y Sócrates», en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 1: De los griegos al Renacimiento, Barcelona, Crítica, 1987, p. 45.

[2] Platón, Protágoras, 337 c-e.

[3] Platón, Protágoras, 337 c-d.

LA BÚSQUEDA HUMILDE DE LA VERDAD SOBRE CUESTIONES MORALES

Declarar la propia ignorancia

Sócrates nace en torno al año 470 a.C. en Atenas. Vive su juventud en una época de esplendor, durante el gobierno de Pericles, y allí puede escuchar a los grandes sofistas.

Sócrates dialoga con todos, preguntando y mostrando cuán insuficientes son las respuestas que recibe. Al contrario que los sofistas, él no se presenta como «sabio», sino como «filósofo», es decir, como «amigo del saber», como «buscador del saber». Y afirma que trata de aprender de los demás.

Su amigo Querefonte visita al oráculo de Delfos para preguntar quién es el hombre más sabio de su tiempo. El oráculo responde que es Sócrates. Cuando la noticia llega a oídos de Sócrates, éste trata de interpretar por qué el oráculo dice eso, y recuerda la frase inscrita a la entrada de dicho oráculo: «conócete a ti mismo». Entiende que el más sabio es realmente el que se conoce a sí mismo. Y él puede que se conozca a sí mismo más que otros, pues otros creen ser sabios cuando no lo son, mientras que él reconoce que es ignorante. Este pensamiento, expresado en su famosa frase: «sólo sé que no sé nada», es precisamente lo que lo convierte en el más sabio.

Cuidar del alma

Para Sócrates, la tarea fundamental del ser humano consiste en velar por su alma (*psyché*), es decir, por lo que uno es internamente, por encima de los bienes del cuerpo y la fortuna, más allá de las riquezas, los éxitos y los prestigios de la fama.

El modo de velar por la propia alma es buscar el conocimiento de la bondad. Para Sócrates, la persona que sabe lo que es bueno, obra en consecuencia, pues nadie hace el mal a sabiendas, sólo se es malo por ignorancia. Por eso, lo fundamental es conocer en qué consiste la bondad, pues en cuanto conozcamos en qué consiste la bondad actuaremos de acuerdo a ella. Esta relación tan directa entre teoría y práctica es cuestionada más tarde por Aristóteles. [4]

Para Sócrates, el sabio que conoce lo bueno y que, por lo tanto, actúa realizando acciones buenas, es ya también entonces feliz.

Aristóteles adjudica a Sócrates un interés metódico por los razonamientos inductivos y por definir de modo universal lo que constituye lo esencial de cada cosa, el «qué es». [5] Y el campo al que Sócrates aplica sus razonamientos es el de la moral, el de las virtudes éticas. [6] La búsqueda la lleva a cabo mediante una cierta dialéctica, en un proceso de preguntas y respuestas, en el que el preguntado da a luz, después de titubeos y dudas, un cierto saber de lo buscado o, al menos, encuentra que ya no le son válidas las soluciones aceptadas hasta entonces y debe proseguir en su búsqueda.

No se presenta como maestro de excelencia, sino que insiste en preguntar qué son las excelencias particulares, como el valor, la templanza o la piedad. Así lo hace en los tempranos diálogos escritos por Platón, llamados «socráticos», por entenderse que recogen ideas muy probablemente expresadas por el propio Sócrates, quien, por su parte, no escribe ningún texto.

En esos diálogos, Sócrates intenta encontrar definiciones de conceptos morales universales, en un tono a la vez metódico e irónico. El «callejón sin salida» en el que concluyen dichos diálogos es, en el método socrático, ya una ganancia, un primer peldaño hacia el conocimiento verdadero: el reconocimiento de la propia ignorancia.

Si el sofista Protágoras ve en el diálogo una competición entre las tesis contrapuestas de los contendientes, Sócrates entiende que el diálogo es una búsqueda cooperativa por parte de los interlocutores por alcanzar verdadero conocimiento.

Los sofistas ofrecen una formación para el éxito, y para ello se mueven en el plano de las opiniones que pueden llegar a ser aceptadas en un foro público. Sócrates, renuncia a ese éxito social. No le interesa que otros acepten su opinión como válida, sino saber realmente si ha llegado a la verdad.

Así, el hecho de que Sócrates no escribiera nada se explica porque estaba interesado en la acción educativa inmediata, de una manera directa y personal.

Cuando llega a su vejez, vive el fin de la guerra del Peloponeso, y con ello, la derrota de Atenas, su ciudad, en manos de Esparta. Después del gobierno despótico de los Treinta Tiranos impuesto por Esparta, el año 399 a.C. es condenado a muerte por un tribunal popular, acusado injustamente de corromper a los jóvenes y de introducir nuevos demonios. En el trasfondo de esa condena está la necesidad de encontrar responsables de la decadencia ateniense, y la creencia de que la causa se encuentra en el cuestionamiento de sus valores tradicionales por parte de algunos filósofos, entre los que destaca Sócrates.

Sócrates puede evitar la muerte si se arrepiente de sus acciones y pide clemencia en público, pero no lo hace. Sigue pensando que la tarea de cuidar del alma es la que puede llevar a la felicidad, y desea la felicidad

para todos. Por eso se entiende que en la *Apología* —el texto platónico donde se describe la defensa ejercida por Sócrates ante el tribunal—, incite incluso a los jueces a cuidarse de sus almas y no de sus cuerpos ni de otros bienes aparentes y ocasionales, algo que él ha tratado de hacer siempre y en lo que no ve ningún daño a la sociedad sino todo lo contrario.

Con la aceptación de su condena ofrece una última lección ética: muestra la valentía del verdadero sabio que no se deja apartar de su misión por presiones externas.

---

[4] Cf. Aristóteles, Ética a Eudemo, 1216b; MacIntyre, A.: Historia de la ética, Barcelona, Paidós, 1981, p. 31 y ss.

[5] Aristóteles, Metafísica, XIII, 4, 1078b.

[6] Cf. Jenofonte, Memorables, capítulo I.

EL DIÁLOGO COMO AUTÉNTICA EDUCACIÓN DE LA VIRTUD

Vida y obra de Platón

Platón nace en Atenas en 427 a.C. Es un joven aristócrata que une a sus dotes intelectuales y físicas (recibe el apodo de «Platón» que significa «ancho de espaldas») una estirpe máximamente prestigiosa: su madre desciende de Solón, sus antepasados paternos del último rey de Atenas. El joven Platón está destinado, por tanto, a una brillante carrera política. Pero Atenas, que cuando Platón nace se encuentra en su apogeo, va apagándose mientras él alcanza la edad adulta.

Platón tiene cerca de treinta años, en el 399 a.C., cuando se produce la ejecución de su maestro Sócrates, a quien seguía desde el año 407 a.C. A partir de entonces, impactado por la injusticia cometida en su ciudad, se retira para dedicarse a la meditación filosófica y a la tarea de escritor. Comienza a escribir sus *Diálogos*. El protagonista es Sócrates, salvo en algún diálogo tardío como el *Parménides*, donde éste queda relegado a un segundo plano, o en las *Leyes*, sustituido por el Viejo Ateniense.

Después del primer viaje a Sicilia, a los cuarenta y tantos años, Platón funda su escuela de filosofía, la Academia, en el barrio ateniense del Dípilon, al noroeste de la ciudad. En la Academia redacta nuevos diálogos. En ellos comprobamos que su aspiración es también hacer a sus discípulos mejores en cultura y virtud, como decían los sofistas, pero con un estudio más profundo que ellos.

De los reproches que Platón hace a los sofistas, el más grave es el de que no poseen una ciencia auténtica, sino que no son más que aduladores

de la gente, aceptando como criterios las opiniones generales. En la República dice que los sofistas «no enseñan otra cosa que las opiniones que la gente propala en las asambleas, y denominan a esas opiniones sabiduría». [7]

La tarea del político es, fundamentalmente, educativa, y viceversa, el verdadero educador en los principios morales deviene el mejor político. Como se insinúa en el *Protágoras*, la virtud es enseñable, pero quien la imparta ha de poseer una cierta sabiduría y una técnica, que los sofistas fingen poseer.

Platón siente una tremenda desconfianza hacia la muchedumbre de la democracia extrema, a la que considera una masa torpe que se deja sobornar por los demagogos y que gusta de la adulación y es presa de arrebatos pasionales.

Platón se aparta de la praxis política, pero no deja de meditar sobre una política que haga a los seres humanos mejores, virtuosos y justos. Para ello el instrumento decisivo, piensa Platón, es la educación (*paideia*) auténtica.

Sócrates había demostrado que el individuo ejerciendo su razón es la base verdadera de la ética, y Platón desarrolla este pensamiento. Sócrates en la *Apología* dice que hay junto a él un demonio (*daimon*) [8] que se opone acertadamente a que ejerza la política, y afirma:

> Sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. (…) Es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente. [9]

La *Apología* insiste en esa idea de servicio a la ciudad por parte del filósofo, un servicio que para Sócrates es una misión religiosa. Platón en las *Leyes*, sigue recordando eso: el filósofo debe preocuparse por la educación de sus conciudadanos y de la ciudad en su conjunto. El hecho de escribir en forma de diálogo revela su intención didáctica y su actitud ante la búsqueda del saber. El diálogo impone a la filosofía la exigencia de ser un discurso crítico, no dogmático. El diálogo quiere formar más que informar. No se trata de ofrecer fórmulas ni recetas, sino de invitar a una actitud metódica, que pasa por contradicciones y mantiene el anhelo de saber de verdad.

El orden cronológico de los diálogos escritos por Platón se puede dividir en cuatro grupos:

1.: Diálogos de juventud (398-389 a.C.): *Apología*, *Ión*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasímaco* (=*República I*), *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*.

2.: Diálogos de transición (388-385 a.C.): *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Hipias Menor*, *Hipias Mayor*, *Crátilo*, *Menéxeno*.

3.: Diálogos de madurez (385-370 a.C.): *Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*.

4.: Diálogos de vejez (369-347 a.C.): *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes*, *Epínomis*.

Según la tradición, la muerte alcanza a Platón en 347 a.C., a los ochenta y un años, ocupado en la redacción de las *Leyes*.

Diálogos de juventud: intento de definir la virtud

El primer texto que escribió Platón fue la *Apología de Sócrates*, que, como hemos dicho, presenta los discursos pronunciados por su maestro ante el tribunal que le condenó a muerte. Es un alegato a favor de la libertad de expresión.

Le siguieron los diálogos en los que trata sobre diversas virtudes. En el *Lisis* se trata de la amistad, en el *Laques* del valor, en el *Cármides* de la prudencia o sensatez moral, en el *Eutifrón* de la piedad.

Los interlocutores son variados: Lisis y Cármides (jóvenes de buena familia), Laques y Nicias (estrategas), Eutifrón (sacerdote).

En el *Ión*, el rapsoda se sabe de memoria todo Homero, pero es incapaz de explicar el alcance y la esencia de la poesía épica, y carece, por lo tanto, de un verdadero entendimiento de su arte.

El Libro I de la *República* probablemente se publicó en este período con el nombre de *Trasímaco*. Su tema es otra virtud: la justicia.

Son diálogos sin salida, y la invitación a proseguir las reflexiones otro día suele clausurar el breve coloquio. El propósito de estos diálogos es la invitación a filosofar.

Según Carlos García Gual, este período termina con el *Protágoras*. Aquí el contrincante de Sócrates es el gran sofista de Abdera. Su tema central es la enseñanza del arte de la política, en que se proclama maestro Protágoras.

El método socrático es decisivo para el desarrollo de la filosofía platónica. Al preguntarse ¿qué es la virtud?, ¿qué es el valor?, ¿qué es la belleza?, etc., da por supuesto que existe una respuesta absoluta a tales cuestiones, al margen de las convenciones sociales. Protágoras dice que hay cosas buenas y nocivas, según para quién y cómo. Pero Sócrates rechaza ese planteamiento; él busca una definición universal de «lo bueno», «lo bello», «lo justo», etc. Busca lo que a partir del *Eutifrón* denomina la idea o forma (*eîdos*), que hace ser a las cosas lo que son. Así, Sócrates dice a Eutifrón.

> Recuerda que yo no te dije que me enseñaras una o dos maneras de piedad, sino aquella idea (eîdos) por la cual son piadosas las cosas que lo son. [10]

Platón insiste en que la ética y la política requieren de expertos en la ciencia y en el conocimiento moral. Igual que se recurre al experto en el caso de la medicina, la escultura u otras artes, Platón piensa que, también respecto de la moral y del buen gobierno hay que recurrir a expertos, desdeñando las opiniones del vulgo.

Diálogos de transición: el paso de la búsqueda socrática a la propuesta platónica de lo verdadero y justo

El ejemplo más destacado de los diálogos de transición es el *Gorgias*, que lleva por subtítulo «acerca de la retórica».

Su tesis fundamental es que para gobernar la ciudad lo que se requiere no es habilidad retórica, sino auténtico conocimiento y amor a la justicia.

Sócrates se enfrenta a tres interlocutores sucesivamente: a Gorgias, Polo y Calicles. Le sigue un breve epílogo, con el mito y la exhortación final. Al terminar el diálogo no quedan las acostumbradas dudas ni aporías. Sócrates, que ha mantenido su rechazo a la retórica, un polémico antihedonismo y ha defendido el quehacer filosófico, concluye con un relato mítico su demostración de que el verdadero político no es otro que el filósofo, conocedor de la justicia y la cultura. Ni el poder ni la riqueza van a conducir a la felicidad (*eudaimonía*). Sólo quien induzca a sus conciudadanos a cuidarse de su propia alma llevará a la ciudad hacia la justicia y la felicidad. El auténtico estadista es, ante todo, un educador de verdad.

Sócrates comienza interrogando a Gorgias acerca de su profesión. Gorgias no da una definición de la retórica, sino que destaca su enorme poder en la vida, y fundamentalmente en la política. En los debates públicos no domina el experto, sino el que resulta más diestro en el manejo de la palabra. Incluso para persuadir al enfermo a tomar una medicina resulta más efectivo el buen orador que el médico.

Según Gorgias, la capacidad de persuasión es la más grande de las cosas humanas, pues con ella puede el orador «afirmar su propia libertad ante los tribunales y dominar a los demás en la ciudad». [11] Sócrates replica que el retórico sólo tiene superioridad ante los ignorantes, pues ante los que saben prevalece siempre la opinión del técnico. Gorgias admite, entonces, que el orador debe ocuparse de lo justo y lo injusto.

Entonces interviene Polo para proclamar la excelencia de la retórica como técnica. Sócrates niega el carácter científico de la retórica, la define como una simple opinión, encaminada a obtener el aplauso de la mayoría ignorante y suscitarle emociones placenteras. Polo objeta que los oradores son gentes muy poderosas en las ciudades.

Para Sócrates no es poderoso quien hace cuanto le apetece ni quien está en condiciones de ejercer despóticamente su dominio injusto. *Sócrates defiende que sólo el hombre justo puede ser feliz, y que es mejor sufrir injusticias que cometerlas.* Todos quieren el bien y, por lo tanto, sólo se yerra por ignorancia. La felicidad se funda en la educación y en la justicia.

Polo acaba por conceder a Sócrates que es mejor sufrir injusticias que cometerlas. Está derrotado, y entonces le reemplaza el impetuoso Calicles.

Calicles acusa a Sócrates de no distinguir lo que es justo en un sentido convencional de lo que es justo por naturaleza. Calicles defiende la justicia basada en la naturaleza y considera que, en la lucha por la vida, debe naturalmente imponerse la voluntad del más fuerte. Las leyes ponen trabas a esa voluntad de poder, predican una falsa igualdad y velan por la

protección de los débiles. Pero el hombre superior debe, por naturaleza, imponer su voluntad, dando curso libre a sus deseos y aprovechando todo lo útil para él. Calicles equipara lo bueno con lo agradable y placentero. Le advierte a Sócrates de cuán poco le serviría la filosofía si le acusasen y no supiera defenderse.

Sócrates ofrece dos contraargumentos:

1.: Puesto que la multitud es más fuerte que cualquier individuo, Calicles tiene que reconocer que la moral impuesta por la masa es ya una moral del más fuerte y, por tanto, natural.

2.: No es lo mismo hacer lo que a uno le apetece que hacer lo que uno quiere. El placer no es el bien. Calicles tiene que admitir que hay placeres buenos y malos, y que para distinguirlos hay que conocer lo que está bien y mal. Platón, en este diálogo, descarta la felicidad basada en la consecución de placeres, y propone como camino a la felicidad la búsqueda del conocimiento del Bien.

Para Platón hay dos posibles tipos de vida:

1.: Una, que pretende como metas el placer y el aplauso.

2.: Otra, que es la vida justa y feliz del filósofo.

Apuesta por el segundo tipo de vida, y considera que el verdadero político es el que educa a sus ciudadanos en la justicia.

Sócrates afirma:

> Lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esos recursos ingeniosos que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo, que seré juzgado como lo sería, ante un

tribunal de niños, un médico a quien acusara un pastelero. [12]

Sócrates añade como colofón un mito sobre el destino futuro de las almas, recompensadas en el más allá según sus méritos. El cuidado del alma, la dedicación a la verdadera educación (*paideia*) y la búsqueda del Bien y la Justicia conducen a una felicidad (*eudaimonía*) trascendente.

Diálogos de madurez: la defensa de un ideal de sociedad justa

El libro I de la *República* discute también sobre el valor de la justicia. El violento Trasímaco, que aparece en este diálogo, nos recuerda al impetuoso Calicles. Trasímaco sostiene que la justicia está dictada por los que detentan el poder en interés propio.

Trasímaco cree que, como hecho histórico, gobernantes y clases gobernantes inventaron el concepto y las normas de justicia para servir a sus propios propósitos, y que de hecho es más provechoso hacer lo injusto que lo justo.

Sócrates sostiene que la técnica (*téchne*) de la medicina se lleva a cabo para el beneficio de los pacientes, no de los médicos y, del mismo modo, gobernar es una actividad para el beneficio del pueblo y no de los gobernantes.

A lo largo de los diez libros que componen la *República*, los temas fundamentales son la constitución de la polis (*politeia*) y la educación (*paideia*). El tema inicial es la búsqueda de la justicia (*dikaiosýne*), ligada a la felicidad (*eudaimonía*).

Según Platón, los hombres no son iguales. Unos han nacido para ser filósofos, otros para ser guerreros y otros para ser trabajadores

(campesinos, artesanos, etc.). Los filósofos, con la vista puesta en las Ideas, y en la Idea suprema del Bien, marcan el rumbo de la travesía, para la felicidad de todos. El buen ordenamiento es el fundamento de la justicia que conduce a la felicidad.

La educación es el factor esencial en la conformación de la estructura social, pero la educación opera sobre esa diversa base natural de los talentos de los ciudadanos.

Esta división en tres estamentos refuerza la solidaridad ciudadana, al destacar que la colaboración de todos es enteramente necesaria para la felicidad colectiva. La ciudad quedará bien regida cuando todo el mundo ocupe su puesto natural y realice sus funciones propias.

Quedan abolidos para los dos estamentos superiores aquellos intereses particulares que pueden distorsionar su servicio comunitario, como son la propiedad privada y la familia.

Admite que la mujer puede tener las mismas capacidades intelectuales que el hombre, por ello los hombres y mujeres deben recibir la misma educación. El Estado se encarga de la educación de los niños y de la orientación para los enlaces matrimoniales.

La clasificación social de Platón se relaciona con el alma humana:

En el alma humana hay tres elementos:

1.: Inteligencia.

2.: Carácter.

3.: Deseos.

Deben:

1.: La razón: dirigir.

2.: El valor: proteger.

3.: Los apetitos: mostrarse obedientes y productivos.

Cada clase tiene su propia virtud:

1.: Los dirigentes: la prudencia (o cordura).

2.: Los guerreros: la fortaleza (o valor).

3.: Los trabajadores: la templanza (o moderación).

Platón detalla la educación de las dos primeras clases —dirigientes y guerreros— y presta menos atención a la tercera —trabajadores—, destinada a obedecer.

Si cada elemento cumple la función que le es propia, la comunidad y los individuos realizarán la justicia y lograrán la felicidad.

Cuando Glaucón le dice que una ciudad semejante no existe en ningún lugar del mundo, Sócrates contesta:

> Pero tal vez haya un modelo de esa ciudad en el cielo para el que quiera contemplarlo y guiarse de acuerdo con él. [13]

Diálogos de vejez: la claudicación ante la realidad, y la defensa de leyes para controlar la corrupción de los gobernantes

Dentro de los diálogos de vejez destacan dos: El *Político* y Las *Leyes*.

En el *Político*, su teoría sigue fundada en el principio de que el gobernar es un oficio técnico basado en el conocimiento. El *político* es un experto, y posee un saber que le capacita para actuar por encima de las leyes escritas. Ética y política siguen unidas. Pero mientras la *República* se

concentra en el proyecto ideal, aquí Platón señala lo mejor absoluto y pasa luego a atender lo posible.

La atención del filósofo va descendiendo desde el plano ideal a las condiciones reales de su entorno histórico. El político perfecto sería un ser humano tan excepcional que su aparición sería un milagro.

El respeto a la ley, que Sócrates había defendido en el *Critón* y en el *Gorgias*, no resulta derogado. Pero como el político ideal no se presenta en nuestro mundo habitual propone para éste la obediencia a las leyes.

Platón observa las dificultades de lo ideal, advierte su imposibilidad y los riesgos de tal apuesta y, desconfiando del déspota ilustrado perfecto, propone un cierto compromiso con nuestro mundo.

Examina los tres tipos de gobierno conocidos por los griegos y los ordena de mejor a peor así:

1.: Monarquía constitucional.

2.: Aristocracia.

3.: Democracia.

La tiranía, degradación ilegal de la monarquía, es lo peor, mientras que una mala democracia resulta lo menos peligroso (por la mediocre capacidad de tal sistema para el bien y el mal). La democracia aparece entonces como el sistema más cauto en un mundo imperfecto.

Platón, que siente una tremenda desconfianza en los hombres, parece abandonar su ideal de los reyes filósofos de la República y sus violentos ataques a la democracia, que llega a admitir como un mal menor, si el gobierno se subordina a las leyes.

En las *Leyes* vuelve a retomar los temas fundamentales de la construcción de una polis en la que pueda realizarse la justicia anhelada por el filósofo. No nos presenta a Sócrates entre los personajes del

coloquio, en su lugar aparece como protagonista «el extranjero ateniense». La conversación se produce entre tres ancianos. No aparece ningún joven.

Las *Leyes* es un avance en el camino indicado en el *Político*. Platón intenta aproximarse a la realidad histórica en una propuesta política que sea de más fácil realización, teniendo en cuenta las limitaciones de la realidad y la actual condición de la sociedad.

Platón no habla ya de los reyes filósofos, ni de las ideas, ni de las tres clases distintas en la población, y la educación que se postula es la de toda la sociedad, empezando por la de los niños.

Mantiene lo siguiente: la verdadera política es aquella que mejora a los ciudadanos en bien de sus almas, y el gobernante ocupa su cargo en razón de su conocimiento del bien objetivo, al servicio de la comunidad, de manera que el gobierno es, ante todo, educación, de manera que todos aprendan que lo mejor es la justicia y que al hacer lo que es justo y bueno lograrán una ciudad feliz.

Pero el viejo Platón prefiere confiar en las instituciones como algo menos perfecto, pero más seguro. Justifica la preeminencia acordada a las leyes y su recelo respecto a los hombres con poderes máximos.

La desconfianza en la naturaleza humana le lleva a renunciar a la búsqueda de un monarca ilustrado. Se contenta con que los legisladores actúen con un sentido moderado, de acuerdo con la razón, y confía en que las leyes cumplan con su función, en concordancia con las leyes divinas que rigen el cosmos.

---

[7] Platón, República, 493a-c.

[8] Término utilizado por Sócrates en sentido positivo como «espíritu protector», y que en el cristianismo adquirirá el nombre de «ángel de la guarda».

[9] Platón, Apología, 31c-32a.

[10] Platón, Eutifrón, 6d.

[11] Platón, Gorgias, 452d.

[12] Platón, Gorgias, 521e-522a.

[13] Platón, República, 592a

BIBLIOGRAFÍA

Aristófanes: *Las nubes*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2002.

Aristóteles: *Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos. 20 títulos publicados, de ellos, destacamos los siguientes:

— *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia,* Madrid, Gredos, 1995 (traducción y notas de Julio Pallí Bonet, introducción de Emilio Lledó).

— *Política*, Madrid, Gredos, 1994. (Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés).

— *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Bilbeny, N.: *Sócrates: el saber como ética*, Madrid, Península, 1998.

Calvo, T.: *De los sofistas a Platón*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.

Filóstrato, F.: *Vidas de los sofistas*, Madrid, Gredos, 2002.

García Gual, C.: «Los sofistas y Sócrates», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 35-79.

— «Platón», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 80-135.

Gómez-Lobo, A.: *La ética de Sócrates*, Barcelona, Andrés Bello, 1999.

González Terriza, A.; Herrera Montero, R.: *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.

Guthrie, W.K.C.: *Historia de la Filosofía Griega. Volumen III: Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1994.

— *Volumen IV: Platón, el hombre y sus diálogos, primera época*, Madrid, Gredos, 1998.

— *Volumen V: Platón, segunda época y la Academia*, Madrid, Gredos, 1992.

Jaeger, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993.

Koyré, A.: *Introduction à la lecture de Platon*, París, NRF Essais, Gallimard, 1994.

Kraut, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

MacIntyre, A.: *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1981.

Pérez de Laborda, M.: *El más sabio de los atenienses. Vida y muerte de Sócrates, maestro del filosofar*, Madrid, Rialp, 2001.

Platón: *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes*, Madrid, Gredos, 2003.

— *Volumen I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras.*

— *Volumen II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo.*

— *Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro.*

— *Volumen IV: República.*

— *Volumen V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político.*

— *Volumen VI: Filebo. Timeo. Critias.*

— *Volumen VII: Dudosos. Apócrifos. Cartas.*

— *Volumen VIII: Leyes (Libros I-VI).*

— *Volumen IX: Leyes (Libros VII-XII).*

Reale, G.: *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003.

Romilly, J. de: *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997.

Ross, D.: *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1989.

Tovar, A.: *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza Universidad, 1986.

Vlastos, G.: *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

SER FELIZ EN LA CIUDAD

BAJANDO EL IDEAL DEL «BIEN» A LA TIERRA [14]

Vida y obra de Aristóteles

Aristóteles nace el año 384 a.C. en Estagira (actual ciudad griega de Stavro, entonces perteneciente a Macedonia). Su padre, Nicómaco, es médico del rey Amintas III de Macedonia. A los diecisiete años muere su padre y marcha a Atenas, donde permanece veinte años como alumno en la Academia platónica. A la muerte de Platón, en el año 347 a.C., abandona Atenas. Se instala entonces en Assos, donde se casa primero con Phythia, quien muere muy pronto, y luego con Herpilis. Con su segunda mujer tiene un hijo, Nicómaco, a quien dedica su principal texto sobre Ética.

En 345 a.C. se instala en Mitilene, en la isla de Lesbos, y dos años después, a petición de Filipo de Macedonia, hijo de Amintas III, marcha a Mieza, donde se encarga de la educación del joven Alejandro, el futuro Alejandro Magno, quien tiene entonces trece años. Después de la muerte de Filipo, en el año 336 a.C., y de la proclamación de Alejandro como rey, Aristóteles vuelve a Atenas y funda su propia escuela, a la que llama el Liceo, por encontrarse dentro de un recinto dedicado al dios Apolo Likeios. Sus seguidores son conocidos como los peripatéticos, por la costumbre que tienen de debatir caminando. Esta larga y fructífera estancia se ve definitivamente interrumpida en el año 323 a.C. cuando muere Alejandro. Sintiéndose inseguro en Atenas, como extranjero, a finales de ese mismo año marcha a la isla de Eubea, a Calcis, donde muere en octubre de 322 a.C. a la edad de sesenta y tres años.

Los escritos en los que Aristóteles se plantea lo que él mismo llama «filosofía de las cosas humanas», son los siguientes:

1.: *Ética a Nicómaco* (también traducida como *Ética Nicomáquea* (diez libros).

2.: *Magna Moralia* (dos libros).

3.: *Ética a Eudemo* (también traducida como *Ética Eudemia*) (siete libros —el 4, 5 y 6 coinciden con el 5, 6 y 7 de *Ética Nicomáquea*).

4.: *Sobre virtudes y vicios* (opúsculo de tres páginas).

5.: *Política* (ocho libros).

6.: *Económicos* (tres libros).

7.: *Retórica* (tres libros).

8.: *Constitución de Atenas.*

Hay problemas para determinar si realmente es el autor de *Magna Moralia*, *Sobre virtudes y vicios* y *Económicos.*

El bien en el mundo

Se puede decir que Aristóteles es un autor que «baja a la tierra» el «mundo ideal» diseñado por su maestro Platón en el período de madurez. Si Platón diseña en *La República* el ideal de una ciudad justa, Aristóteles presencia el cambio de parecer de su maestro en los escritos de vejez, cuando se vuelve más realista, y, seguramente por esto, decide avanzar el trabajo de su maestro por el camino de bajar el ideal a la tierra. Y la primera línea de avance va a ser desarrollar un tipo de filosofía que no hable de un mundo ideal, fuera del nuestro, donde se

encuentren las ideas de lo verdadero y del bien. Así, en su obra *Ética Eudemia*, escribe:

> Diremos, en primer lugar, que afirmar la existencia de una idea, no solamente del bien sino de cualquier otra cosa, es hablar de una manera abstracta y vacía (…), en segundo lugar, aun concediendo que existan ideas y, en particular, la idea de bien, quizás esto no tiene utilidad en relación con la vida buena y las acciones. [15]

Para Aristóteles, afirmar que existe el bien «en sí», ideal, como hace Platón en la *República*, no tiene ninguna utilidad práctica para mover a los seres humanos a obrar hacia dicho bien.

Para definir lo que sea «el bien» tenemos que recurrir a las acciones de los seres humanos en este mundo, a cómo se organizan, y atender a las situaciones y a los motivos por los cuales la gente dice que algo es bueno.

Cuando hablamos de conceptos que tienen que ver con la práctica, con la organización de las acciones y de la vida, no podemos llegar al «en sí», porque el «en sí» está fuera de la vida.

El bien para Aristóteles no es algo estático y eterno, como en la *República* de Platón, sino una actividad en este mundo temporal y finito y, en concreto, la actividad consistente en desarrollar virtudes a lo largo de toda una vida.

Así Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, afirma:

> El bien del hombre es una actividad de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y la más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni

> un solo día ni un instante bastan para hacer venturoso y feliz. [16]

Es a lo largo de toda una vida donde se configura el bien, que consiste en la felicidad (*eudaimonía*) y la virtud (*areté*). La «vida entera» circula en los límites del tiempo, hecha de cosas concretas, de situaciones determinadas. Esa «vida entera» no constituye «en sí» algo, sino que es la confirmación, en el tiempo, del carácter inevitablemente efímero de la realidad. Así pues, para Aristóteles, el bien no se forja desde una voluntad que proyecta, en el vacío, un modelo, independiente de la práctica, de cada elección y de cada posible responsabilidad.

---

[14] Para este apartado y el resto de este tema, cf. Lledó, E.: «Aristóteles y la ética de la "polis"», en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 1. De los griegos al Renacimiento, Barcelona, Crítica, 1988, p. 136-207.

[15] Aristóteles, Ética Eudemia, I, 8, 1217b 19-26.

[16] Aristóteles, Ética Nicomáquea, 1098a 16-20.

EL BIEN ES LA FELICIDAD

El bien del ser humano es la felicidad

La pregunta fundamental que trata de responder Aristóteles es la siguiente: «¿En qué consiste el bien?» Y nos dice que el bien es el sentido y la finalidad de nuestra vida. A veces, nos engañamos, y pensamos que el bien es la riqueza, o el poder, pero en realidad ese no es el fin último que deseamos conseguir, pues, si queremos ser ricos es para conseguir algo con nuestro dinero, o si queremos ser poderosos es para conseguir algo con nuestro poder. ¿Y qué es lo que queremos conseguir con esos medios? Lo que todos los seres humanos queremos realmente conseguir es la felicidad, ese es el bien supremo y fin último de nuestras acciones.

Nuestro autor escribe:

> Si existe, pues, algún sentido (télos) de nuestros actos que queramos por sí mismo y los demás por él, (…) es evidente que ese sentido y plenitud será lo bueno y lo más excelente. Y así, el saber esto, ¿no tendrá gran influencia sobre nuestra vida y como arqueros que saben también a dónde dirigen sus flechas no dirigiremos las nuestras hacia donde debemos? [17]

La flecha del arquero es la vida. El recorrido de la flecha traza también el sentido de una trayectoria. Su objetivo no es, exclusivamente, atinar en el blanco, sino recorrer acertadamente el espacio que los separa. Lo importante es la «energía» que lleva la flecha, la tensión que mueve la vida humana. El sentido no es la parte fundamental del recorrido, sino un elemento más de él. Lo decisivo es la orientación que

perfila el recorrido y la «energía» que lo constituye. Como nos recuerda Emilio Lledó:

> Télos, Teléō, no significan tanto finalidad, cuanto cumplimiento, plenitud, consumación, madurez. [18]

Todos estos términos nos remiten a la temporalidad de una trayectoria, de un recorrido, de una vida, en donde lo más importante es lo que hacemos y la energía que empleamos para hacerlo, para llegar al objetivo propuesto.

El «fin» está enraizado en la estructura misma de cada ser humano, cada uno de nosotros es un proyecto. Nuestra vida tiene, pues, un sentido, y llevarlo a cabo constituye nuestra realización como seres humanos. Pero nada puede tener significado en la vida humana si se desglosa del espacio colectivo. Aquel que «no puede vivir en sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad (*polis*), sino una bestia o un dios». [19] La verdadera «finalidad» de la vida de cada ser humano es contribuir a la finalidad de la ciudad.

El bien de la ciudad y el bien del ser humano coinciden

El bien de la ciudad es en realidad el superior, al cual se supedita el bien de los individuos. Aristóteles lo expresa de este modo:

> Aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. [20]

Hay un bien propio del ser humano, y es el que tiene que ver con la vida en la ciudad. Si el ser humano es esencialmente un animal que habla y un animal que, por naturaleza, tiene que convivir, [21] su «bien» especial será aquel que contribuya a facilitar esa comunicación y a hacer posible esa convivencia.

¿Y cómo se logra esa convivencia? Para averiguarlo, nuestra materia de estudio es la vida, la experiencia de esa vida, y las opiniones que se den sobre ella.

La felicidad del ser humano consiste en buscar el bien de la ciudad

Casi todo el mundo está de acuerdo en que el bien del hombre es la felicidad (*eudaimonía*). Ese es el principio que nuestra naturaleza persigue.

Al buscar la felicidad estamos escuchando el dictado de la propia naturaleza. Nadie pretende el sufrimiento y el dolor, porque ambos son símbolos de destrucción, amenazas para la vida. Pero, ¿qué es la felicidad?:

> Unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; muchas veces incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza. [22]

Existe una diversidad de opiniones sobre aquello en lo que consiste la felicidad. El motivo de la diversidad es que estamos hechos de elementos más complejos que los que vislumbra la razón. Somos mezcla de pasión y deseos, de valor y cobardía, de suerte y mala suerte, de compasión y alegría, de apetitos y frustraciones.

Aristóteles resuelve el problema volviendo a las nociones de «sentido» —o «finalidad»— y «energía». La energía humana y las obras que la expresan deben tender hacia aquello que constituye la finalidad propia del ser humano. Nuestro autor va a entender que, puesto que somos seres que vivimos en sociedad, la energía que lleva a la felicidad está constituida por las virtudes que vamos desarrollando a lo largo de nuestra vida.

---

[17] Ibíd., I, 2, 1094a 18-24

[18] Lledó, E.: «Aristóteles y la ética de la "polis"», en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 1. De los griegos al Renacimiento, op. cit., p. 146.

[19] Aristóteles, Política, I, 2, 1253a 28-29.

[20] Aristóteles, Ética Nicomáquea, 12, 1094a-1094b 9.

[21] Aristóteles, Política, I, 2, 1253a 2 y ss.

[22] Aristóteles, Ética Nicomáquea, I, 4, 1095a 22-28.

LAS VIRTUDES COMO CAMINO HACIA LA FELICIDAD

Las virtudes son hábitos para alcanzar la felicidad

Del mismo modo que la finalidad del citarista es hacer sonar bien su cítara, decimos que la finalidad del hombre es lograr una vida feliz. Tanto uno como otro necesitan desarrollar virtudes para lograr su objetivo.

La virtud (*areté*), ya sea para tocar un instrumento o para la felicidad, es un hábito que se va forjando a lo largo de la vida a través de la práctica. Aristóteles escribe:

> Nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados y practicando la fortaleza, fuertes. [23]

Esa práctica, capaz de desarrollar en nosotros la virtud, descubre el verdadero significado del «bien». El «en sí», del bien ha descendido «del cielo a la tierra». La práctica de la justicia se «hace» en la «materia» de la vida, en el espacio de la experiencia, en la relación determinada con los otros seres humanos.

Y del mismo modo que hacen falta maestros de cítara, son necesarios los maestros para desarrollar las virtudes que nos pueden llevar a la felicidad. Los maestros nos enseñarán a desarrollar los hábitos adecuados; y «tiene una importancia decisiva el que ya desde jóvenes adquiramos tales o cuales hábitos». [24] Desarrollando dichos hábitos aprendemos realmente

en qué consiste el bien, algo que supera a la mera reflexión teórica, «pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil». [25]

Las virtudes se aprenden

El desarrollo de las virtudes está amenazado por el placer y el dolor. La virtud

> tiene que ver con los placeres y dolores ya que, por causa del placer, hacemos lo malo, y por causa del dolor, nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educados de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para complacerse y dolerse como es debido: en esto consiste la verdadera educación. [26]

En el mundo de la cultura —en el mundo creado por el ser humano —, el placer y el dolor no expresan únicamente las reacciones del cuerpo y los sentidos. De lo contrario no habría diferencia entre nosotros y los animales, y seguiríamos inmersos en la naturaleza sin ser capaces de pensarla.

La virtud es una forma de pensar el placer y el dolor en el espacio de una naturaleza que se modifica y enriquece por la educación. Nacer en la ciudad es algo más que nacer en la naturaleza. El animal que habla, reacciona ante estímulos más complejos. Aristóteles escribe:

> La voz es signo de dolor y de placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a

> otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. La comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. [27]

Lo justo y lo injusto, el bien y el mal, han surgido en la historia y en el lenguaje. Las palabras necesitan una reflexión continua, un contraste. Por eso, tanto Aristóteles como Platón insisten en la educación desde la infancia.

Cada virtud es el término medio entre dos extremos

La razón modula nuestras pasiones desarrollando hábitos que representan el punto medio entre dos extremos. Así, el individuo tiene que aprender a mantener un equilibrio con los otros. La vida es el resultado de ese equilibrio, y el «saber» elegir es el ejercicio continuo del virtuoso. Especialmente en la construcción de un ámbito colectivo, es necesario establecer el equilibrio de las tensiones.

La definición de virtud va a recoger algunos de estos componentes. En palabras de Aristóteles:

> Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente. [28]

Un ejemplo de virtud es la valentía, y es una virtud porque el valiente se sitúa en un punto medio entre el temerario que arriesga su

vida inútilmente y el cobarde que huye de las situaciones peligrosas.

El que la virtud sea un hábito que modifica al individuo, quiere decir que su origen se encuentra en un proceso por el cual el individuo va asimilando dicho hábito como algo suyo. Las acciones brotan de un hábito en el que se han integrado ya la experiencia y la memoria. Pero las elecciones no fluyen del automatismo del hábito de obrar. En los momentos concretos en los que hay que elegir, la razón juega un papel esencial.

La práctica de la virtud

El hombre inteligente y sensato trata de informarse bien sobre los datos relevantes que envuelven una decisión, y decide de modo prudente, sabiendo que es responsable de las decisiones que toma. Sus virtudes le permiten aproximarse al objetivo principal de su vida, es decir, la felicidad.

La función de las virtudes es llevar una vida buena. Y la vida de un ser humano es buena cuando realiza muchas veces actos justos y moderados.

Se percibe una crítica a Platón en las siguientes palabras:

> Realizando acciones justas se hace uno justo y moderado; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no practica estas cosas, sino que, refugiándose en la razón (lógos), cree filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales. [29]

El mero conocimiento sobre lo que podría ser una sociedad justa no es suficiente para que un hombre actúe de manera justa. La ética aflora en la práctica. Incluso al final de la *Ética Nicomáquea*, cuando

Aristóteles acaba de mostrar que la mayor felicidad es la teoría, afirma que, «tratándose de cuestiones prácticas se juzga por los hechos y por la vida». [30] Obrar bien a lo largo de toda una vida es lo mismo que ser feliz.

Pero, ¿cómo podemos saber si nuestras decisiones son buenas o malas? A menudo el hombre cree estar actuando correctamente, y se equivoca. Por eso es preciso recibir una educación, una formación del ánimo desde la infancia, una colaboración con aquellos que supieron inventar, comunicar y hacer viable su bondad. Se trata, pues, de forjar el carácter para reconocer el bien. Así, dirá Aristóteles:

> En lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas. [31]

---

[23] Ibíd., II, 1, 1103a 32-1103b 6.

[24] Ibíd., II, 1, 1103b 24-25.

[25] Ibíd., II, 2, 1103b 27-29.

[26] Ibíd., II, 3, 1104b 10-13.

[27] Aristóteles, Política, I, 2, 1253a 10-18.

[28] Aristóteles, Ética Nicomáquea, II, 6, 1106b 35-1107a 1

[29] Ibíd., II, 4, 1105a 30-1105b 18.

[30] Ibíd., X, 8, 1178b 34-1179a 19.

[31] Ibíd., III, 4, 1113a 25-32.

SABER ELEGIR CON PRUDENCIA

Virtudes del carácter (éticas) y virtudes del pensamiento (dianoéticas)

Hay dos tipos de virtudes:

1.: Las virtudes éticas.

2.: Las virtudes dianoéticas.

Las *virtudes éticas* hacen referencia a la forja del carácter (*ēthos*) de un ser humano a través de la costumbre. El carácter bueno se forja en la sociedad. Algunas de esas virtudes son propias del autodominio (fortaleza, templanza) y otras propias de las relaciones humanas (generosidad, amabilidad, sinceridad, buen humor, magnanimidad, justicia, etc.).

Las *virtudes dianoéticas* hacen referencia al ejercicio adecuado del pensamiento (*diánoia*). Su objeto es la realización de la verdad (*alétheia*). Estas virtudes muestran si el ser humano está realmente interesado por la verdad, y se nutren de la enseñanza y de la experiencia.

Podemos destacar cinco tipos de virtudes dianoéticas:

1.: La técnica (*téchne*).

2.: La ciencia (*epistéme*).

3.: La prudencia (*phrónesis*).

4.: La sabiduría (*sophía*).

5.: La inteligencia (*noûs*).

Los seres humanos percibimos sensaciones que nos producen deseos. Pero nuestra inteligencia ha de ser capaz de conducir los deseos para que no respondan de modo automático a las sensaciones. Las virtudes dianoéticas son virtudes que llevan al ser humano a actuar basándose no en las meras sensaciones, sino en el pensamiento, buscando llegar a la verdad.

Si las virtudes éticas tienen como objetivo la «bondad», las virtudes dianoéticas tienen como objetivo «la verdad».

La virtud de la prudencia

Entre las virtudes dianoéticas, destaca el papel que Aristóteles asigna a la *prudencia* (*phrónesis*).

Para entender lo que es la prudencia es necesario considerar a qué seres humanos se les llama prudentes. Aristóteles escribe:

> Parece propio del hombre prudente el poder discurrir sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud o la fuerza, sino para vivir bien en toda su plenitud. [32]

Y vivir bien en toda su plenitud es saber «convivir».

La prudencia se ocupa de «lo que puede hacerse» y de «lo que puede ser de otra manera». Con ello, se diferencia claramente de otra virtud, la *ciencia* (*epistéme*) que trata sobre «lo que no puede ser de otra manera».

La *ciencia* se ocupa de conocer los principios de la naturaleza, pero no puede modificarlos, dichos principios son como son. Su objeto de estudio es lo demostrable, lo necesario, lo universal. Algo sobre lo que el individuo no puede influir, éste solamente puede llegar a captar su verdad.

La *prudencia*, en cambio, es la virtud intelectual adecuada para organizarse en la sociedad, porque tiene que ver con el mundo de las posibilidades y de la elección.

Aristóteles escribe:

> La prudencia tiene por objeto lo humano, aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y éste consiste en un bien práctico. El que delibera bien, absolutamente hablando, es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. [33]

El prudente tiene en cuenta lo universal —por ejemplo, el bien de la ciudad—, pero también su bien particular —por ejemplo, seguir con vida—, y trata de mediar entre ambas dimensiones intentando conseguir el mayor bien universal sin poner demasiado en peligro su bien particular.

Es nuestra responsabilidad ser prudentes

Un hombre es responsable de aquellos actos que realiza voluntariamente. Pero, ¿cuándo un acto es voluntario y cuándo involuntario? Aristóteles escribe:

> Parece que son involuntarias las cosas que se hacen por fuerza o por ignorancia (…). Por ejemplo, que a uno le lleve a alguna parte el viento, o bien, hombres que lo tienen en su poder. [34]

Aristóteles señala, por tanto, dos elementos que permiten la voluntariedad:

1.: La ausencia de coacciones.

2.: El conocimiento, o sea, la «reflexión».

La razón de cada hombre, cuya posibilidad está ya en la naturaleza, tiene que irse creando. Para ello, tiene que convivir, y en la convivencia se da también esa fuerza que transforma la razón propia. Las razones de los otros y de uno mismo constituyen la racionalidad común que permite la organización de la ciudad.

El conocimiento se desarrolla, pues, en la razón común y compartida, y el carácter adquiere, así, un principio que lo orienta y lo justifica.

La prudencia se alcanza a través de la deliberación

En la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, deliberar consistió en la necesidad de analizar las distintas alternativas posibles que se presentaban ante los problemas planteados por la «realidad». Los dioses o los héroes deliberan, y el criterio individual queda entonces diluido en un criterio colectivo que la razón expresa.

Deliberamos sobre los medios, [35] porque los fines se establecen en un horizonte de realidad que hay que aceptar, mientras que los medios ofrecen alternativas que hay que analizar.

> En efecto, el médico no delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin, sino que, dando por sentado el fin, considera el modo y los medios de alcanzarlo. [36]

Todos saben que el fin del médico es la salud. Por eso no se delibera sobre los fines. [37] Sólo deliberamos sobre aquello en lo que nosotros podemos influir.

> En efecto, sobre lo que puede ser o no ser, pero cuya génesis no depende de nosotros, nadie intenta deliberar. [38]

La *génesis* de aquello que depende de nosotros es el objeto de la deliberación.

Nuestros propios deseos naturales se modifican a través de la deliberación. Así, Aristóteles, llama

> deliberado, al deseo cuyo principio y causa es la deliberación, y uno desea por haber deliberado. [39]

Deliberamos para tomar decisiones y para actuar

Deliberar constituye un estadio previo a nuestra inmersión en las decisiones y en las obras. El momento final es la elección. Vivir no es sólo pensar o deliberar, sino también elegir, preferir.

Conviene recordar que no elegimos los fines.

> Nadie elige estar sano, sino pasear o estar sentado para estar sano, y nadie elige ser feliz, sino ganar dinero o arriesgarse para ser feliz… Pero, evidentemente, lo que uno desea es, en especial, el fin, y pensamos que debemos estar sanos y felices. [40]

El fin está predeterminado por la naturaleza, y por ello es hacia él, hacia el que el deseo tiende. Deseamos ser felices porque la naturaleza tiende a la armonía, al orden, pero el camino que lleva a esa armonía natural es la deliberación.

El ejemplo de la deliberación en la vida pública se traslada también a las decisiones individuales. Como dice Emilio Lledó:

> Todo, sin embargo, está teñido de esa deliberación donde la identidad del individuo se sume en otras identidades y elige o debe elegir a través de caminos que ha allanado, en cierto sentido, la colectividad, la solidaridad, la antigua asamblea, cada vez más amplia, donde las razones se encuentran. [41]

---

[32] Ibíd., VI, 5, 1140a 25-28.

[33] Ibíd, VI, 7, 1141b 8-22.

[34] Ibíd., III, 1, 1110a 1-5.

[35] Cf. Aristóteles, Ética Eudemia, II, 10, 1226b 10.

[36] Aristóteles, Ética Nicomáquea, III, 3, 1112b 12-16.

[37] Cf. ibíd., III, 3, 1112b 33.

[38] Aristóteles, Ética Eudemia, II, 10, 1226a 23-25.

[39] Ibíd., II, 10, 1226b 19-21.

[40] Ibíd., II, 10, 1226a 7-17.

[41] Lledó, E.: «Aristóteles y la ética de la "polis"», en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 1. De los griegos al Renacimiento, Barcelona, Crítica, 1988, p. 190.

LA AMISTAD, LA POLÍTICA, LA JUSTICIA Y LA CONTEMPLACIÓN

La amistad

Destacan los largos capítulos de Aristóteles dedicados a la amistad. No hay en toda la literatura griega, ni siquiera en Platón, un análisis más minucioso ni más rico.

El amigo es uno de los mayores bienes y la carencia de amistades, la soledad, es lo más terrible, porque toda la vida y el trato voluntario con los demás tienen lugar con los amigos.

Aristóteles entiende que la amistad puede basarse en una de estas características:

1.: *La virtud*: Cuando los amigos se aprecian mutuamente por sus virtudes.

2.: *La utilidad*: Cuando se aprecian mutuamente porque son útiles el uno al otro para lograr fines que les interesan.

3.: *El placer*: Cuando se aprecian mutuamente porque el otro les resulta agradable o les causa placer.

En cualquiera de los tres casos, para poder hablar de «amistad», tiene que ser relación recíproca.

> Un hombre llega a ser amigo cuando, siendo amado, ama a su vez, y esta correspondencia no escapa a ninguno de los dos. [42]

La amistad *por utilidad* suele romperse cuando uno de los dos deja de ser útil al otro.

La amistad por el *placer* es propia, sobre todo, de los jóvenes, que viven de acuerdo con su pasión y persiguen lo que les resulta agradable, pero, con el paso del tiempo, cambia para ellos su idea de lo que es agradable, por eso los jóvenes se hacen amigos rápidamente y también dejan de serlo con facilidad.

La amistad por la virtud es la mejor y más estable forma de amistad. En palabras de Aristóteles:

> La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud. [43]

Es la más perfecta porque, puesto que son buenos, quieren el bien el uno del otro, y lo quieren, también, porque reconocen en el otro a una persona buena. Y los que quieren el bien de sus amigos porque son buenos son los mejores amigos. Esta forma de amistad es también la más estable, porque mientras la utilidad y el placer son algo accidental, que hoy puede estar ocurriendo, pero que con el tiempo suele cambiar, la amistad por la virtud permanece mientras los amigos sean buenos, y la bondad es algo estable.

La amistad por la virtud puede comportar también utilidad y placer, pero esa no es la causa fundamental de este tipo de amistad.

Aristóteles reconoce que las amistades por virtud son raras, porque existen pocos seres humanos así. Además tales amistades requieren tiempo y trato. Para aceptarse mutuamente y ser amigos, ha de transcurrir un tiempo hasta que cada uno se haya mostrado al otro amable y digno de confianza.

Los que rápidamente muestran entre sí sentimientos de amistad quieren ser amigos, pero no lo son, porque «el deseo de amistad surge rápidamente, pero la amistad no». [44]

Aristóteles relaciona la amistad con la felicidad. El hombre feliz se complace con la bondad, y puesto que el amigo virtuoso es bueno, la amistad por la virtud es una de las cosas deseables para ser feliz. Por ello, «el hombre feliz necesitará amigos virtuosos». [45]

Se necesita la amistad. Con ella somos capaces de contemplar el bien que realiza un semejante y, al enlazarlo con la amistad, lo hacemos fluir en un espacio colectivo y concreto.

Así como el amor tiende a ser una especie de exceso de amistad, y éste puede sentirse sólo hacia una persona, así una fuerte amistad sólo puede existir con pocos. Es imposible ser amigo de muchos por virtud, y uno debería sentirse satisfecho de encontrar pocos de tales amigos.

Mientras la amistad de los malvados es mala, porque se vuelven malvados al hacerse semejantes unos a otros, la amistad de los hombres buenos, en cambio, es buena y crece con el trato, y parece incluso que se hacen mejores actuando y corrigiéndose mutuamente.

La política

La razón por la cual el ser humano es un animal social es, para Aristóteles, evidente:

> La naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (lógos). (…) La palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre el tener él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo

> injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. [46]

Y añade:

> Llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos capaz de vivir en autarquía. [47]

Como Platón, Aristóteles busca también lograr una adecuada organización de la convivencia humana. *Praxis*, bien y *polis* son los tres elementos que hay que conjugar para que pueda realizarse el bien del hombre.

Al principio, la vida humana consistió en defenderse como vida, en permanecer en el ser. Pero en la *polis* el bien al que aspiran los seres es un bien atado a las condiciones en las que se expresa una vida verdaderamente humana. La vida alejada de la sociedad caracterizaría a una existencia infrahumana o sobrehumana.

Dos rasgos esenciales del hombre lo distinguen de otros animales:

1.: El ser humano necesita de la polis para cumplir el destino de su propia naturaleza.

2.: Vivir humanamente es algo más que simplemente sobrevivir, es «vivir bien».

La naturaleza, que nada hace inútilmente, ha dotado al ser humano de la posibilidad de desarrollo en su ser social. Sin el lenguaje, la sociabilidad sería imposible. *Polis* significa, también, un sistema de

comunicación. En la ciudad de palabras se tejen los verdaderos hilos de la convivencia.

Pero, del mismo modo que la polis nos permite desarrollar nuestra naturaleza más propiamente humana y crecer en felicidad, también genera en ocasiones el fenómeno de la guerra, que se enfrenta a las formas supremas de sociabilidad. La guerra supone el silencio, la incomunicación, la violencia, y rompe la esperanza en niveles superiores de desarrollo.

Aristóteles escribe:

> Así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas. [48]

La justicia

Aristóteles entiende la justicia como expresión del orden natural que cumple en el orden político la misma función que las leyes físicas en la naturaleza. El hombre tiene que buscar el orden justo en su alma y el gobernante en la ciudad.

En el libro V de la *Ética Nicomáquea* distingue entre la justicia como virtud *genérica*, aplicable a la sociedad y a sus miembros considerados de manera global, y varios tipos de justicia *particular*, que rigen las relaciones de los miembros de la polis entre sí.

La *justicia como virtud genérica* consiste en vivir desarrollando la totalidad de las virtudes éticas. Se puede decir, por tanto, que en la justicia están incluidas todas las virtudes. Puesto que las virtudes son hábitos que repercuten en el bien de la comunidad, el justo es quien observa las leyes en la medida en que las leyes apuntan al interés común de todos o de los

mejores, o de los que tienen autoridad o alguna cosa semejante. Justo es también el equitativo. De este modo, en palabras de Aristóteles,

> llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política. [49]

Aristóteles distingue dos tipos de *justicia particular*:

1.: *Justicia distributiva*. Se refiere al reparto de bienes (honores, riquezas, etc.) entre los individuos de acuerdo al mérito. Busca el equilibrio entre los diferentes individuos de igual rango. Es la justicia del gobernante con sus súbditos.

2.: *Justicia correctiva*. Se refiere a la proporción entre el delito cometido y el castigo recibido. Es la justicia del tribunal con los transgresores de las leyes establecidas.

A estos dos tipos, añade un tercero:

3.: *Justicia como reciprocidad*. Se refiere a la actuación proporcional de unos con otros. Se modo específico se refiere al intercambio de bienes (alimentos, productos de artesanía, etc.) entre los individuos de acuerdo a la igualdad de valor. Es la justicia de las personas privadas entre sí.

Dentro de estos tipos particulares, Aristóteles entiende que la justicia consiste en dar un trato igual a los casos iguales y un trato desigual a los casos desiguales.

La contemplación

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del ser humano. Esa actividad, para Aristóteles, es la *contemplación*. [50]

Nuestro autor considera que la contemplación tiene dos características claves:

1.: Es *la más excelente*: pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles.

2.: Es *la más continua*: pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad.

Considera que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la que concuerda con la sabiduría y, por ello, los que saben viven más agradablemente que los que investigan.

La propia autarquía —la autosuficiencia—, se aplica, sobre todo, a la actividad contemplativa, pues mientras que el justo necesita de otras personas hacia las cuales o con las cuales practicar la justicia, el sabio, aun estando solo, puede teorizar, por lo tanto es el que más se basta a sí mismo.

Es también la única actividad que parece ser amada por ella misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación. La actividad de la mente, que es contemplativa, no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer. Por eso es la felicidad perfecta a la que puede aspirar el ser humano.

La justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. La virtud ética, pues, está asociada con las pasiones. También la prudencia

está unida a la virtud ética y ésta a la prudencia. La virtud de la mente, en cambio, está separada de las pasiones.

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa es evidente también por lo siguiente:

1.: Los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices.

2.: La actividad que los dioses realizan es la contemplación.

3.: Por tanto, la actividad humana más íntimamente unida a la actividad de los dioses, que es la contemplativa, será la más feliz.

La contemplación es en cierto modo la culminación de la vida humana, aquello que en última instancia da un sentido a todo el ajetreo en que ella consiste. Como nos dicen José Montoya y Jesús Conill,

> La contemplación reuniría, y de manera eminente, todas las calificaciones que exigíamos del supremo bien: sería la más autosuficiente, la más completa en sí misma y plenamente satisfactoria, la más independiente de las condiciones materiales. [51]

Alasdair MacIntyre ha visto en esta postura de Aristóteles una justificación del orden social jerárquico, pues si toda la vida humana alcanza su más alto nivel en la actividad de un filósofo especulativo que dispone de riqueza suficiente para poder dedicarse a contemplar la verdad, entonces esa forma de vida es accesible a muy pocas personas. MacIntyre se resiste a aceptar que el mayor grado de felicidad sea sólo accesible a una pequeña minoría ociosa. [52]

---

[42] Aristóteles, Ética Eudemia, VII, 2, 1236a 12-15.

[43] Aristóteles, Ética Nicomáquea, VIII, 3, 1156b 7-8.

[44] Ibíd., VIII, 3, 1156b 34.

[45] Ibíd., IX, 9, 1170b 17.

[46] Aristóteles, Política, I, 2, 1253a 11-17.

[47] Ibíd., III, 1, 1275b 17-21.

[48] Ibíd., I, 2, 1253a 27-34.

[49] Aristóteles, Ética Nicomáquea, V, 1, 1129b 18.

[50] Cf. ibíd., X.

[51] Montoya, J.; Conill, J.: Aristóteles. Sabiduría y felicidad, Madrid, Cincel, 1986, p. 121.

[52] MacIntyre, A.: Historia de la ética, Barcelona, Paidós, 1988, p. 88.

BIBLIOGRAFÍA

Arenas-Dolz, F.: *Hermenéutica, retórica y ética del logos. Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universitat de València, 2008.

Aristóteles: *Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos. 20 títulos publicados, de ellos, destacamos los siguientes:

— *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1995 (traducción y notas de Julio Pallí Bonet, introducción de Emilio Lledó). Otra edición del primer texto en: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002 (edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías).

— *Política*, Madrid, Gredos, 1994 (Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés). Otra edición en: *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002 (edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araújo).

— *Retórica*, Madrid, Gredos. Otra edición en: *Retórica*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002 (edición bilingüe y traducción de Antonio Tovar).

Aristóteles/Pseudo Aristóteles: *Constitución de los atenienses / Económicos*, Madrid, Gredos. Otra edición en: *La constitución de Atenas*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002 (edición bilingüe y traducción de Antonio Tovar).

Barnes, J.: *The Cambridge Companion to Aristotle*, C.U.P., Cambridge, 1995.

— *Conversaciones con Aristóteles*, Barcelona, Ediciones Oniro, 2008.

Conill Sancho, J.: *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2006.

Guthrie, W.K.C.: *Historia de la Filosofía Griega; Volumen VI: Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1993.

Heller, A.: *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983.

Kenny, A.: *The Aristotelian Ethics. A Study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Lledó, E.: «Aristóteles y la ética de la "polis"», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 136-207.

MacIntyre, A.: *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1988.

— *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

Mesquita, A.-P.: *Vida de Aristóteles*, Madrid, Signifier Libros, 2008.

Montoya, J.; Conill, J.: *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Cincel, 1985.

Morris, T.V.: *Si Aristóteles dirigiera General Motors*, Barcelona, Planeta, 2005.

Mosterín, J.: *Aristóteles. Historia del pensamiento*, Madrid, Alianza, 2007.

Nussbaum, M.C.: *The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Reale, G.: *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2007.

Rus Rufino, S.: *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Tecnos, 2005.

FELICIDAD COMO VIDA SERENA

LA VIDA FELIZ COMO SERENIDAD PLACENTERA

Vida y obra de Epicuro

Epicuro nace a finales de 342 o principios de 341 a.C. en la isla de Samos. Su padre, ciudadano ateniense, se ha trasladado allí con su familia como colono en busca de mejores oportunidades y compagina el trabajo de campesino con el de maestro de escuela. Su madre celebra rituales de purificación en casas particulares. A la edad de 14 años Epicuro ya siente vocación por estudiar filosofía.

En el año 321 a.C., marcha a Atenas a cumplir el servicio militar. Finalizadas sus obligaciones militares se reúne de nuevo con su familia, que entretanto se ha trasladado a vivir a Colofón, y allí decide continuar sus estudios de filosofía.

Tras algunos viajes en los que recibe formación peripatética y atomista, y ejerce también como maestro, llega a Atenas el 307 o 306 a.C., cuando tiene 34 años, para no abandonar ya la ciudad, excepto en breves ausencias.

En Atenas el panorama intelectual está dominado por la Academia —fundada por Platón— y el Liceo —fundado por Aristóteles—, pero él funda su propia escuela, conocida como «El Jardín», nombre que se debe al pequeño huerto que se encuentra en la casa en la que imparte sus doctrinas y en el que sus discípulos cosechan las hortalizas y frutos con los que se alimentan. La clase social no es un impedimento para entrar en su escuela que está abierta a todos, también a mujeres y a esclavos.

Epicuro escribe mucho. Laercio eleva a trescientos rollos el contenido de sus obras (algo así como 12.000 páginas), pero, desgraciadamente, se ha

conservado aproximadamente sólo un 1 por 100 de sus textos. Entre las principales obras que han perdurado destacamos las siguientes: *Carta a Heródoto*, *Carta a Pitocles*, *Carta a Meneceo*, *Máximas capitales* y *Exhortaciones* (*Gnomonologio Vaticano*). También nos han llegado fragmentos de obras y de cartas perdidas.

Epicuro muere en 270 a.C. a causa de unos cálculos renales, tras dos semanas de sufrimientos que soporta haciendo gala de la misma serenidad que ha mostrado durante su vida.

Su pensamiento ético se encuentra, sobre todo, en su *Carta a Meneceo* y en sus *Máximas capitales*.

La filosofía como salud del alma

En su *Carta a Meneceo*, Epicuro invita a filosofar a todos, incluyendo a los jóvenes y a los viejos, pues entiende que el filosofar contribuye a la salud del alma, es decir, a la felicidad, y para ser feliz, nunca se es ni demasiado joven ni demasiado viejo.

Aunque les pida «cuidar el alma», conviene aclarar que Epicuro no considera que nuestra alma sea inmortal. Para nuestro autor el alma es material y forma parte inseparable del cuerpo. Por lo tanto, cuando éste muere también lo hace el alma separándose sus átomos constituyentes. La mortalidad del alma, que Epicuro justifica a través de sus teorías físicas, va a tener consecuencias muy importantes para su ética.

No hay que temer ni a los dioses ni a la muerte

Según nuestro autor, debemos meditar sobre las cosas que nos reportan felicidad, porque si disfrutamos de ella lo poseemos todo. Entre sus

propuestas para aproximarnos a la felicidad se encuentran las siguientes:

1.: No hay que temer a los dioses.

Epicuro entiende que los dioses son seres incorruptibles y dichosos, que son seres inmortales y felices. Por eso, no tenemos que pensar que nuestras actuaciones van a influir en su grado de felicidad. Por tanto, para nuestro autor, «impío no es quien reniega de los dioses de la multitud, sino quien aplica las opiniones de la multitud a los dioses, ya que no son intuiciones, sino presunciones vanas, las razones de la gente al referirse a los dioses, según las cuales los mayores males y los mayores bienes nos llegan gracias a ellos». [53]

2.: No hay que temer a la muerte.

La muerte para Epicuro no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. No hay que vivir temiendo a la muerte, pues la ausencia de sensación no es nada temible.

De hecho es estúpido vivir temiendo a la muerte, pues pensando en ella se siente dolor, y si la muerte es la ausencia de sensación es insensato que nos angustie durante su espera. Epicuro lo resume con esta célebre frase: «El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos». [54]

A pesar de ello, la mayoría de la gente rehúye la muerte viéndola como el mayor de los males, y algunos la buscan como remedio de las desgracias de esta vida. El sabio, por su parte, no desea la vida ni la muerte, pero tampoco las rechaza porque, para él, ni el vivir ni el morir son algo malo.

El sabio no aspira a vivir el mayor tiempo posible, sino a vivir el tiempo del que dispone con el más intenso placer. Tampoco se

> apresura a morir antes de tiempo, como si no hubiera belleza en la vida. El arte de vivir y de morir bien son una misma cosa. No podemos evitar la muerte, pero sí podemos decidir cómo afrontarla. No hay que vivir atemorizados esperándola, ni desesperados cuando queremos que venga y no llega.

La felicidad, como tranquilidad del alma, es un deseo natural necesario

Nosotros nos movemos por deseos y algunos de ellos son naturales. Epicuro nos dice que entre nuestros deseos naturales unos son necesarios y otros no. Los deseos naturales necesarios son los que persiguen alguna de estas finalidades:

1.: La felicidad.

2.: El bienestar del cuerpo.

3.: La propia vida.

Es importante conocer estas finalidades para poder relacionarlas con las elecciones que tomamos.

La vida feliz, que es una finalidad propia de los deseos naturales necesarios, se consigue con la tranquilidad del alma, es decir, cuando no sufrimos ni sentimos turbación.

El placer es el principio y el fin de una vida feliz

El placer es el principio y el fin de una vida feliz. El placer es el bien primero a partir del cual tomamos cualquier elección.

Puesto que el placer es el bien primero y natural, en ocasiones:

1.: Renunciamos a muchos placeres cuando de ellos se sigue un trastorno aún mayor. Por ejemplo, cuando el placer de comer dulces exageradamente puede llevar a dolores de estómago que no deseamos.

2.: Preferimos soportar ciertos dolores si obtendremos un mayor placer después de haberlos soportado. Por ejemplo, cuando realizamos una larga caminata en un desierto, en busca de agua.

Cada placer es un bien, pero no hay que elegirlos todos. Del mismo modo, todo dolor es un mal, pero no siempre hay que rehuir del dolor. Según las ganancias y los perjuicios hay que juzgar sobre el placer y el dolor, porque algunas veces el bien se torna en mal, y otras veces el mal es un bien.

La vida feliz es, al mismo tiempo, juiciosa, bella y justa

Hay dos conceptos claves en la filosofía de Epicuro: la ataraxia y la autarquía.

La *ataraxia* es la serenidad de ánimo que nos permite enfrentarnos con garantías de éxito a las circunstancias difíciles que inevitablemente aparecen en la vida.

La *autarquía* o autosuficiencia, es la capacidad de sentirnos independientes de todo vínculo que nos pueda esclavizar e impida nuestro libre desarrollo como personas.

El objetivo de la filosofía de Epicuro es mostrarnos el camino para lograr la ataraxia y la autarquía, elementos claves de la felicidad.

La autarquía es un gran bien, y se logra atendiendo a las necesidades de nuestra naturaleza humana, y no a los meros caprichos.

Los alimentos frugales proporcionan gran placer cuando son consumidos por aquellos que sienten el dolor que les causa su ausencia. Por ello, estar acostumbrado a una comida frugal es saludable, y ayuda a ser diligente en las ocupaciones de la vida.

Además, si estamos acostumbrados a una vida austera, cuando participamos de modo intermitente de una vida más lujosa sabemos apreciarla más, y nos sentimos menos desgraciados si la perdemos.

Cuando Epicuro dice que el placer es la única felicidad, no se refiere al placer de los que se abandonan al disfrute de los grandes banquetes o al sexo sin medida, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.

Lo que hace una vida agradable es

> el juicio certero que examina las causas de cada acto de elección o aversión y sabe guiar nuestras opiniones lejos de aquellas que llenan el alma de inquietud. [55]

El principio de la felicidad y el bien máximo es el juicio. Éste nos enseña que no existe una vida feliz sin que sea al mismo tiempo juiciosa, bella y justa, ni es posible vivir con prudencia, belleza y justicia, sin ser feliz. Para Epicuro

> las virtudes son connaturales a una vida feliz, y el vivir felizmente se acompaña siempre de la virtud. [56]

Es mejor ser un sensato desafortunado que un insensato afortunado

Para Epicuro, un ser humano superior tiene las siguientes características:

1.: Guarda opiniones piadosas respecto a los dioses.

2.: Se muestra tranquilo respecto a la muerte.

3.: Sabe qué es el bien de acuerdo a la naturaleza.

4.: Tiene clara conciencia de que el límite de los bienes es fácil de alcanzar.

5.: Tiene clara conciencia de que el límite de los males dura poco tiempo y comporta algunas penas.

6.: Se burla del destino, afirmando que algunas cosas suceden por necesidad, otras casualmente, y otras dependen de nosotros. Puesto que algunas cosas que suceden dependen de nosotros, nuestra voluntad es libre y, por ello, digna de merecer repulsa o alabanza.

La suerte, por su parte, es el origen de grandes bienes y de grandes calamidades para el ser humano. Puede que el sabio tenga mala suerte y le sobrevengan grandes calamidades. Pero es mejor ser una persona sensata desafortunada que un insensato afortunado. En cualquier caso, lo preferible, «es que el buen juicio prevalezca con ayuda de la suerte». [57]

---

[53] Epicuro, Carta a Meneceo, en Epicuro: Obras (estudio preliminar, trad. y notas de Montserrat Jufresa, con la colaboración de M. Camps y F. Mestre), Madrid, Tecnos, 2008, p. 58-59.

[54] Ibíd., p. 59

[55] Ibíd., p. 63.

[56] Ibíd., p. 64.

[57] Ibíd., p. 65.

LAS RELACIONES RECÍPROCAS COMO MEDIDA DE LO JUSTO Y DE LA AMISTAD

A continuación destacaremos algunas ideas de Epicuro en sus *Máximas capitales* que nos aclaran su visión sobre la justicia y la amistad.

La noción de justicia surge del pacto entre seres humanos

En la máxima 32 dice:

> Los animales que no pudieron hacer pactos para no agredirse recíprocamente, no tienen ningún sentido de lo justo y de lo injusto. Lo mismo ocurre a todos los pueblos que no pudieron o no quisieron establecer pactos para no agredir ni ser agredidos. [58]

La justicia no es algo que exista de por sí, sino tan sólo en las relaciones recíprocas de aquellos lugares donde se establezca algún pacto para no agredir ni ser agredido.

Lo justo según la naturaleza es lo conveniente en las relaciones recíprocas

Lo justo según la naturaleza es lo conveniente para no causar ni recibir mutuamente daño. Representa lo conveniente en las relaciones recíprocas.

En la máxima 37 nos dice:

> Aquellas leyes consideradas justas que dan testimonio de lo conveniente en las necesidades de las relaciones recíprocas constituyen lo justo, tanto si son iguales para todos, como si no. Pero, siempre que se dicta una sola ley que no contemple lo conveniente en las relaciones recíprocas, ésta ya no posee la naturaleza de lo justo. [59]

Las leyes que no reflejan lo conveniente en las relaciones recíprocas no son justas

Las leyes actuales pueden considerarse injustas por alguno de los siguientes motivos:

1.: Porque, siendo las circunstancias las mismas que cuando se establecieron, en la práctica no están llevando a lo conveniente en las relaciones recíprocas.

2.: Porque las circunstancias son nuevas y ya no sirven las mismas nociones de lo conveniente en las relaciones recíprocas entre los ciudadanos.

En ambos casos surge la necesidad de cambiarlas para tener leyes más próximas a lo justo según la naturaleza.

Ser justo da tranquilidad

Para Epicuro, el hecho de cometer una injusticia no es un mal en sí mismo. Es un mal por el miedo que causa la incertidumbre de si

pasaremos desapercibidos a quienes están destinados a castigar los actos injustos. El que viola a escondidas los pactos de no agresión mutuamente establecidos no puede confiar en pasar desapercibido.

En su máxima [60], afirma:

> El justo está sumamente tranquilo, pero el injusto está lleno de la mayor inquietud. [61]

Aquellos que poseen la capacidad de procurarse la confianza de sus semejantes viven placenteramente los unos con los otros.

La amistad como beneficio mutuo

En la máxima 27 nos dice:

> De cuantos bienes proporciona la sabiduría para la felicidad de toda una vida, el más importante es la amistad. [62]

Y asegura que dentro de los límites de la vida, la seguridad se obtiene principalmente gracias a la amistad.

Sobre la amistad nos habla también en las *Exhortaciones* (*Gnomologio Vaticano*). Esta colección de sentencias se descubre en 1888, en el Códice Vaticano griego 1950, del siglo XIV, y algunas coinciden con las *Máximas capitales*. Probablemente muchas de las sentencias no son del propio Epicuro, sino de algún discípulo. Allí podemos leer lo siguiente:

> Toda amistad es en sí misma deseable; pero ha tenido su origen en el provecho. [63]

Al parecer, Epicuro entiende que la amistad supone un beneficio mutuo, por eso no es buen amigo ni el que únicamente está guiado por el interés de recibir, ni el que únicamente da sin querer recibir nada de los demás. En la sentencia 39 se dice:

> No es un buen amigo ni el que busca la utilidad por encima de todo, ni aquel que nunca la relaciona con la amistad; pues el uno comercia intercambiando favores y gratitud, y el otro destruye toda buena esperanza para el futuro. [64]

---

[58] Epicuro, Máximas capitales, en Epicuro: Obras (estudio preliminar, trad. y notas de Montserrat Jufresa, con la colaboración de M. Camps y F. Mestre), op. cit., máxima XXXII, p. 73.

[59] Ibíd., máxima XXXVII, p. 74.

[60] Ibíd., p. 57.

[61] Ibíd., máxima XVII, p. 70.

[62] Ibíd., máxima XXVII, p. 72.

[63] Epicuro: Exhortaciones (Gnomologio Vaticano), en Epicuro: Obras (estudio preliminar, trad. y notas de Montserrat Jufresa, con la colaboración de M. Camps y F. Mestre), op. cit., sentencia 23, p. 79.

[64] Ibíd., sentencia 39, p. 81.

VIVIR CONFORME A LA NATURALEZA

Origen y claves del estoicismo

En el año 323 a.C. muere Alejandro Magno y las ciudades griegas intentan recobrar su independencia, pero Antípater, un general de Alejandro, las derrota en 322 a.C. A la muerte de Antípater, Antígono pretende la hegemonía del Imperio de Alejandro, pero muere en la batalla de Ipsos en 301 a.C. El Imperio se reparte entonces en reinos: Macedonia, Tracia, Asia, Egipto. Es entonces, con Atenas sometida a Macedonia, cuando Zenón funda el estoicismo, una corriente filosófica que llega a desplazar a la Academia y al Liceo en la hegemonía de la filosofía griega.

Zenón, nacido en Kition hacia 336 a.C., llega a Atenas hacia 315 a.C. Allí lee las Memorables de Jenofonte y la *Apología de Sócrates* escrita por Platón. Le admiran la entereza moral y el firme carácter del filósofo que retratan. Hacia el año 300 a.C. funda una escuela en Atenas, en la *Stoá Poikílé* («Pórtico de las Pinturas»), dirigida más a la orientación de la conducta que a la teoría.

Zenón ve al ser humano, es decir, al «animal que habla y razona», como el ser que, por medio del *lógos*, está íntimamente unido al *lógos* universal y es consciente de formar parte de «la comunidad de los racionales».

Su escuela parte de la seguridad del saber científico y entiende que el «deber ser» ha de apoyarse en «lo que es». Para el estoicismo hay una ley que gobierna el curso de la naturaleza y por ella debe regirse la conducta humana.

El estoicismo es determinista, pues entiende que todo lo que ocurre es la consecuencia de una irrompible cadena de causas y efectos, regida por la divina fuerza natural, que tiende al cosmos —es decir, al orden, a la armonía—. El ser humano no puede escapar a ese determinismo, por eso, lo único que puede hacer el *sabio* es aceptar voluntariamente el orden cósmico al que le llevan las leyes naturales.

Los estoicos fundan su propia *ataraxia* (que ellos entienden como «imperturbabilidad» o «firmeza») en la *comprensión de la naturaleza cósmica y humana*, la aceptación de la *ley natural* y la idea de una nueva *polis universal*, la «cosmópolis», que siendo natural, sea también «política» y de la que el individuo se sienta orgánicamente parte.

La felicidad verdadera está en el sentirse libre de toda perturbación exterior, en la independencia y la tranquilidad *interna*. A la vez proclaman la solidaridad y el parentesco natural de todos los seres humanos.

Zenón dirige la escuela hasta que muere voluntariamente entre 264 y 261 a.C.

El «segundo fundador» es Crisipo, natural de Soli (Cilicia) y, como Zenón, medio griego, medio semita. Crisipo llega a formular la idea de un solo Estado y una sola ley soberana, como código moral de la humanidad.

El estoicismo se convierte en la escuela filosófica predominante durante cinco siglos, una buena parte de ellos dentro del Imperio Romano.

Roma, estimulada por sus victorias en la II Guerra Púnica, ataca y derrota a Filipo de Macedonia, y las ciudades griegas acaban incluidas en la nueva provincia romana de Acaya en el año 146 a.C., que desde entonces se va empobreciendo y despoblando, pero el pensamiento estoico se expande por el Imperio.

Los principales autores estoicos durante el Imperio Romano, son los siguientes: Panecio de Rodas (185/180-110/109 a.C.), Posidonio de Apamea (aprox. 135-50 a.C.), Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.), Cayo

Musonio Rufo (muerto en 81 d.C.), Epicteto (50-138 d.C.), y Marco Aurelio (121-180 d.C.). Nosotros vamos a destacar el pensamiento de Séneca.

Vida y obra de Lucio Anneo Séneca

Lucio Anneo Séneca nace en Corduba, —actual Córdoba de Espa-ña— en una fecha que oscila entre el año 1 y 5 a.C. Es hijo de Séneca, el retórico. Recibe una esmerada educación y marcha a Roma, donde ejerce como abogado. Sus éxitos provocan la hostilidad de Calígula y, para evitarla, se retira de la vida pública, dedicándose al cultivo de la filosofía estoica. Por presión de su padre vuelve a actuar y llega a ser cuestor. Al mismo tiempo, mantiene abierta una escuela filosófica en Roma.

El año 41 d.C. es desterrado a la isla de Córcega acusado de adulterio —aunque la causa más probable del destierro es el deseo de Valeria Mesalina, esposa de Claudio, de alejarle de la escena política por su oposición a la entronización de Claudio y por el poder que está adquiriendo como orador—. En el año 49, tras la caída de Mesalina, Agripina, que acaba de casarse con Claudio, consigue el perdón para Séneca, lo hace nombrar pretor y le confía la educación de su hijo Nerón.

Del 54 al 61 es ministro de Nerón. Se le reprocha su enorme fortuna, que él justifica en sus escritos. Después cae en desgracia y, temeroso de Nerón, vive retraído del año 62 al 65. La participación que le es atribuida en la conjuración de Pisón lleva al emperador a ordenar su muerte, y Séneca decide abrirse las venas. De este modo, afronta con valor y serenidad la muerte, de acuerdo con su doctrina estoica. Su mujer, Paulina, intenta morir con él, pero los soldados de Nerón lo evitan, logrando vendar sus heridas.

Las principales obras de Séneca son las siguientes: *Consolación a Marcia*, *Consolación a Helvia*, *Consolación a Polibio*, *Sobre la ira*, *Sobre la serenidad del alma*, *Sobre la brevedad de la vida*, *Sobre la firmeza del sabio*, *Sobre la clemencia*, *Sobre la felicidad*, *Sobre los beneficios*, *Sobre la providencia*, y *Cartas a Lucilio*. También escribe nueve tragedias. [65]

Aquí expondremos las principales ideas de su obra *Sobre la felicidad*.

La vida feliz es la de quien está conforme con su naturaleza, y consiste en la tranquilidad y la paz interior

Todos los seres humanos queremos vivir felices. Para caminar hacia la felicidad, primero debemos determinar qué es lo que queremos conseguir, y luego pensar el mejor camino para llegar a eso. No se trata, por tanto, de seguir el camino de los demás, como ovejas en un rebaño, sino de distinguir el lugar hacia el que se va (lo que la gente cree que nos lleva a la felicidad) del lugar al que hay que ir (lo que realmente nos puede hacer felices). No se trata de seguir a la masa, que se guía por creencias, sino de convertirse en una persona sabia, es decir, una persona que hace uso de su razón y enjuicia las cosas.

Las cosas mejores no suelen agradar a la mayoría. La prueba de lo peor es la muchedumbre. Séneca escribe:

> Busquemos qué es lo mejor, no lo más acostumbrado, y lo que nos ponga en posesión de una felicidad eterna, no lo que apruebe el vulgo, pésimo intérprete de la verdad. [66]

Y el vulgo está formado también por la gente rica que únicamente hace ostentación de sus pertenencias. No hay que mirar a los vestidos para saber si una persona es feliz. La felicidad es un bien del espíritu.

La verdadera felicidad se busca para sentirla, no para mostrarla o presumir de ella. Las personas que llevan cosas para presumir de ellas «por fuera brillan, por dentro son deplorables». [67] Se trata de buscar algo bueno, sólido y duradero.

Séneca quiere mostrar un pensamiento propio, que toma en gran parte ideas del estoicismo, pero no sólo de esa corriente filosófica (también toma ideas de Epicuro y Aristóteles, por ejemplo). En cualquier caso, está de acuerdo con todos los estoicos en atenerse a la naturaleza de las cosas, en que la sabiduría consiste en no apartarse de ella y formarse según su ley y su ejemplo.

> La vida feliz es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza. [68]

La vida es feliz cuando el alma tiene las siguientes características:

1.: Está sana.

2.: Es enérgica y ardiente.

3.: Es magnánima y paciente.

4.: Se adapta a las circunstancias.

5.: Cuida sin angustia de su cuerpo y de lo que le pertenece.

6.: Atiende a las demás cosas que sirven para la vida, sin admirarse de ninguna.

7.: Usa los dones de la fortuna, sin ser esclava de ellos.

Cuando el alma tiene estas características, nace una constante *tranquilidad y libertad*, una gran alegría inquebrantable y constante y, al mismo tiempo, la paz y la armonía interior.

Séneca entiende que el *sumo bien* es:

1.: Un alma que desprecia las cosas azarosas y se complace en la virtud.

2.: Una fuerza de ánimo invencible, con experiencia de las cosas, serena en la acción, llena de humanidad y de solicitud por los que nos rodean.

El hombre feliz practica el bien, no se deja elevar ni abatir por la fortuna, y su verdadero placer es el desprecio de los placeres.

La felicidad de la vida consiste en un alma con las siguientes características:

1.: Es libre.

2.: Es intrépida y constante.

3.: Su único bien es la virtud y su único mal la vileza (y lo demás un montón de cosas sin valor que no quitan ni añaden nada a la felicidad de la vida).

A este principio sigue una alegría constante y un gozo profundo.

---

[65] Los títulos en latín de las obras mencionadas son: Consolatio ad Marciam, Consolatio ad Helviam, Consolatio ad Polybium, De ira, De tranquilitate animi, De brevitate vitae, De constantia sapientis, De clementia, De vita beata, De beneficiis, De providentia, y Epistolae ad Lucilium.

[66] Séneca: Sobre la felicidad, Madrid, Alianza, 2009, p. 46.

[67] Ibíd., p. 48.

[68] Ibíd., p. 50.

LA VIRTUD ESTÁ POR ENCIMA DEL PLACER

La felicidad se fundamenta en el juicio recto y seguro

El ser humano que sitúa su objetivo vital en la obtención de placeres quedará abocado habitualmente a la experiencia de dolores. Será esclavo, por tanto, de los placeres y los dolores.

La *libertad* se consigue cuando se tiene indiferencia por la fortuna. Entonces nace la calma del espíritu. Y del conocimiento de la verdad surge un gozo grande e inmutable, y la afabilidad del ánimo. Es feliz quien, gracias a la razón, ni desea ni teme. Séneca escribe:

> La vida feliz tiene, por tanto, su fundamento inmutable en un juicio recto y seguro. [69]

Sin cordura nadie es feliz, y no es cuerdo aquel a quien apetecen las cosas dañosas como si fueran las mejores.

> Es feliz, por tanto, el que tiene un juicio recto; es feliz el que está contento con las circunstancias presentes, sean las que quieran, y es amigo de lo que tiene; es feliz aquel para quien la razón es quien da valor a todas las cosas de su vida. 17

La prioridad de la virtud frente al placer

Séneca entiende que la virtud tiene prioridad frente al placer. Recuerda que el placer sobreviene incluso a la vida más infame, pero la virtud no admite una mala vida. Y establece las siguientes distinciones entre placer y virtud:

1.: La virtud es algo elevado, excelso y regio, invencible e infatigable. La virtud se encuentra en el templo, en el foro, en la curia, erguida ante las murallas, cubierta de polvo, con las manos encallecidas.

2.: El placer es algo bajo, servil, flaco y mezquino. El placer se encuentra casi siempre escondido y en busca de tinieblas, cerca de los baños y estufas, y de los lugares que temen a la policía, blando, sin frío, húmedo de vino y de perfumes, y lleno de ungüentos como un cadáver.

Un alma recta no cambia nunca, porque siempre ha seguido lo mejor; pero el placer, en cambio, pronto se extingue y produce hastío, y resulta inseguro, porque está en continuo movimiento.

Vivir según la naturaleza es desarrollar virtudes

Los tres términos capitales de la ética estoica son «naturaleza», «razón» y «virtud». La razón conoce la naturaleza y se adapta a ella; y, a la vez, la naturaleza humana consiste en razón; por eso, el «vivir según la naturaleza» significa «vivir de acuerdo con la razón». Y quien vive de acuerdo con la razón, desarrolla virtudes que le llevan a la armonía y a la concordia del alma, es decir, a la felicidad. Por eso, para Séneca es lo mismo «vivir felizmente» que «vivir según la naturaleza».

El lugar del placer en la virtud

La virtud proporciona placer, pero el virtuoso no hace las cosas por el placer que obtiene sino por la virtud misma.

Para Séneca no puede existir la vida agradable sin la compañía de la virtud. Pero el placer no es el bien supremo, ni tan siquiera es un bien. Si el sabio persiguiera el placer sería incapaz de hacer frente al trabajo, al peligro, a la pobreza, al dolor, a la muerte y a tantas amenazas que rugen en torno a la vida humana. Por eso, el sabio no persigue el placer, sino la virtud.

Los placeres de los sabios son apacibles y moderados.

Defendiendo a Epicuro

Séneca piensa que los preceptos de Epicuro son venerables y rectos, pues éste afirma que no hay que perderse en placeres desmesurados sino aceptarlos con medida. Séneca piensa que hay que guiarse por la virtud y Epicuro por el placer, pero, por el modo de entender ambos autores la relación entre dichos conceptos, llevarían a un tipo de vida muy parecido. Por eso, Séneca piensa que la escuela de Epicuro «tiene mala reputación, tiene mala fama, y no la merece». [70]

El placer excesivo daña, pero en la virtud no hay que temer que haya exceso, porque en ella misma está la mesura.

El placer no es una parte del bien supremo

Séneca defiende que la virtud marche delante y el placer le acompañe y vaya junto a ella, como la sombra junto al cuerpo. El placer esclaviza a aquéllos que lo sitúan por delante de la virtud, pues, o se atormentan por su falta o se ahogan en su abundancia.

Pero, ¿se pueden fundir la virtud y el placer, y establecer esa unión como bien supremo, de modo que la misma cosa sea a la vez honesta y agradable? Para Séneca el gozo que nace de la virtud es una consecuencia del bien supremo, pero no una parte del bien supremo. La virtud sólo es invencible si no conoce nada más precioso que ella misma.

Sólo la virtud soportará todos los acontecimientos, paciente y voluntariamente, y sabrá que toda la dificultad de los tiempos es una ley de la naturaleza.

> Aceptemos con buen ánimo todo lo que se ha de padecer por la constitución del universo; estamos sujetos a la obligación de soportar las condiciones de la vida mortal y no perturbarnos por lo que no está en nuestro poder evitar. Hemos nacido en un reino: obedecer a Dios es libertad. [71]

Para lograr la felicidad también se necesita la buena suerte

La verdadera felicidad reside en la virtud. Ésta nos dice que no estimemos bueno o malo lo que no acontece ni por virtud ni por malicia; y que seamos inconmovibles frente al mal. Pero, ¿basta la virtud para ser feliz? Para poder ser felices necesitamos también algún favor de la fortuna. Pero el virtuoso será capaz de afrontar mejor la adversidad que aquellos que no lo son.

---

[69] Ibíd., p. 54.

[70] Ibíd., p. 73.

[71] Ibíd., p. 79.

LA DIFERENCIA ENTRE LO QUE SE DICE Y LO QUE SE HACE

El objetivo de ser, por lo menos, mejor que los malos

En ocasiones, los filósofos no viven exactamente de acuerdo con los principios que defienden. A los estoicos se les critica, por ejemplo, que se alteren por un contratiempo, que lloren al enterarse de la muerte de su esposa o de un amigo, que coman más de lo necesario, o que tengan muebles elegantes o muchas posesiones. Séneca, por ejemplo, tiene una cuantiosa fortuna privada. Él responde diciendo:

> No soy un sabio y, para que tu malevolencia se regocije, nunca lo seré. Por eso no exijo de mí ser igual que los mejores, sino mejor que los malos. [72]

Séneca no se presenta como modelo de persona sabia. El reproche «hablas de un modo, vives de otro», se ha hecho a Platón, a Epicuro, a Zenón. Pero estos autores no decían cómo vivían ellos mismos, sino cómo hubiesen debido vivir. Del mismo modo, Séneca no alaba la vida que lleva, sino la que sabe que debe llevarse.

Los propósitos de los estoicos

Los filósofos ya hacen mucho con concebir en su pensamiento la virtud. No hay que despreciar las buenas palabras y los corazones llenos de

buenos pensamientos. Las personas que se esfuerzan por alcanzar cosas grandes son admirables, aunque caigan.

La persona que desea vivir de acuerdo a los ideales estoicos se hace los siguientes propósitos:

1.: No me alterará la presencia de la muerte.

2.: Me someteré a los trabajos, por grandes que sean, con ánimo.

3.: Despreciaré igualmente las riquezas presentes y ausentes.

4.: No seré sensible a la fortuna, ni cuando llegue ni cuando se aparte.

5.: Miraré todas las tierras como mías y las mías como de todos.

6.: Viviré como quien sabe que ha nacido para los demás.

7.: Cuanto tenga, ni lo guardaré con avaricia ni lo derrocharé pródigamente.

8.: Nada creeré poseer mejor que lo que haya dado bien.

9.: No haré nada por la opinión, todo por la conciencia.

10.: Al comer y beber, mi fin será satisfacer los deseos naturales.

11.: Seré afable para mis amigos, suave e indulgente para mis enemigos.

12.: Sabré que mi patria es el mundo y que los dioses lo presiden.

Séneca entiende que quien se proponga e intente hacer esto, se acercará a los dioses; y, aun cuando no lo consiga, habrá caído, sin embargo, después de haber osado grandes cosas.

La riqueza es la esclava del sabio, pero la dueña del necio

El sabio no ama las riquezas, es decir, no las considera como buenas en sí mismas, pero las prefiere, esto es, considera mejor poseerlas que

carecer de ellas. Ahora bien, al no tenerlas con afán, si las pierde las sigue con mirada tranquila. Las riquezas son esclavas del sabio, pero dueñas del necio, quien sufrirá al perderlas.

El sabio puede desarrollar mejor su espíritu en la riqueza que en la pobreza, pues:

1.: En la pobreza la virtud se reduce a no abatirse ni dejarse deprimir.

2.: En la riqueza puede desarrollar, por ejemplo, la templanza, la generosidad, el discernimiento, la organización, y la magnificencia.

Del mismo modo, también la salud es preferible a la enfermedad.

Pero el filósofo no tendrá riquezas manchadas de sangre o por negocios sucios, serán honradas, no robadas a nadie. Tampoco se envanecerá ni se avergonzará del patrimonio adquirido. Y dará a los buenos, por motivos rectos y justificados.

Séneca niega que las riquezas sean un bien, pues si lo fueran harían hombres buenos, pero entiende que proporcionan grandes comodidades a la vida.

Y a quienes critican a los filósofos por no vivir como enseñan, les pide que se den cuenta de los grandes males que ellos mismos tienen, antes de fijarse en los pequeños males de otros.

---

[72] Ibíd., p. 83.

BIBLIOGRAFÍA

Adomeit, K.: *Filosofía del derecho y del estado: de Sócrates a Séneca*, Madrid, Trotta, 1999.

Bollack, J.; Lacks, A.: *Études sur l'epicureisme antique*, Lille, Publications de l'Université de Lille 1976.

Carregui Prior, J.; Rodríguez Beltrán, F.; Ros Cherta, J.M.: *Filosofía antigua: Epicuro y Séneca*, Valencia, Boreal, 2009.

Delattre, D.: *La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculanum*, Liège, La Bibliothèque de Philodème, 2006.

Epicuro: *Epicurea*, Berlín, 1881, Leipzig, 1887, reimp. Roma, 1963, y Stuttgart, 1966 (edición de H. Usener).

— *Epicuri epistolae tres et ratae sententiae*, Lepizig, 1922, reimpr. Stuttgart, 1966 (ed. de P. von der Mühll).

— *Epicuri et epicureorum scripta in Herculanensibus papyri servata*, Berlín, 1928 (ed. de A. Vogliamo).

— *Epicuro. Opere, frammenti e testimonianze*, Turín, 1960 (2ª ed. 1973) (ed. de G. Arriheti).

— *Epicurus. The extant remains*, Oxford, 1926, reimpr. Hildesheim, 1970 (ed. de C. Bailey).

— *La pensée du plaisir. Épicure, textes moraux, commentaires*, París, 1975 (ed. de J. Bollack).

— *Epicuro. Obras*, Madrid, Tecnos, 2008 (ed. de Montserrat Jufresa).

— *Vida de Epicuro*, Barcelona, 1981 (ed. de A. Piqué).

— *Epicuro. Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2009 (ed. de José Vara Donado).

— *Epicuro. Cartas y sentencias* seguido de *Cicerón. La filosofía de Epicuro*, Palma de Mallorca, 2007 (ed. de F. Ortega).

— *Epicur. Lletres*, Barcelona, Alpha, 1975 (ed. en catalán de Montserrat Jufresa).

— *Epicur. Ètica*, Barcelona, Proteus, 2008 (ed. en catalán de Montserrat Jufresa).

— *Sobre la felicitat. Carta a Meneceu i Màximes capitals*, Barcelona, Edicions 62, 1995 (ed. en catalán de Jordi Cornudella).

Farrington, B.: *The Faith of Epicurus*, Londres, 1967. Hay trad. cast. en *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Laia, 1983.

Fernández-Galiano, M.: «Epicuro y su Jardín», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 248-281.

García Borrón, J.C.: *Séneca y los estoicos*, Barcelona, Instituto Luis Vives. CSIC, 1956.

— «Los estoicos», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 208-247.

García Gual, C.: *Epicuro. Ética. Génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Barral, 1974.

— *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1988.

García Rúa, J.L.: *El sentido de la naturaleza en Epicuro*, Granada, Comares, 1996.

Hernández Espinosa, M.J.: *Leyendo carta a Meneceo (Epicuro), La vida feliz (Séneca)*, Valencia, Universidad de Valencia. Servicio de Publicaciones, 2009.

Herráiz Pareja, M.J.: *El sufrimiento y el dolor en las tragedias de Séneca*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Servicio de Publicaciones, 2000 (CD-ROM).

Laercio, D.: *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Bari, 1962 (ed. de M. Gigante). Otra edición en: *Diogeni Laertii Vitae Philosophorum*,Oxford, 1964 (ed. de H.S. Long). Otra edición en: *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007 (ed. de Carlos García Gual).

Larrauri, M.: *La amistad según Epicuro*, Valencia, Tàndem, 2008.

León Sanz, Isabel María, *La filosofía moral de Séneca*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 2007.

Lillo Redonet, F.: *Séneca. El camino del sabio*, Valencia, Diálogo, 2006.

Lledó, E.: *El epicureísmo*, Madrid, Taurus, 2003.

López López, M.: *Séneca, diálogos. La filosofía como terapia y camino de perfección*, Lleida, Universidad de Lleida. Servicio de Publicaciones, 2000.

Quevedo, F. de: *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid, Tecnos, 2008.

Marx, K.: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, a Marx-Engels Gesamtausgabe*, I. Francfort del Meno, 1927 (hay trad cast. en: *Diferencia de la filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971).

Marx, K.: *Escritos sobre Epicuro (1839-1841)*, Barcelona, Crítica, 1988.

Otto, W.: *Epicuro*, Madrid, Sexto Piso, 2006.

Pasquali, A.: *La moral de Epicuro*, Caracas, Ediciones Monte Ávila 1970.

Pitarch Navarro, A.; Ruiz Cortina, J.J.: *Epicuro. Séneca. Carta a Meneceo. Sobre la vida feliz*, Valencia, Diálogo, 2009. Hay trad. al catalán en *Epicur. Séneca. Lletra a Meneceu. De la vida benaurada*, Valencia, Diálogo, 2009.

Pohlenz, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Gotinga, 1948-1949.

Puga Martínez, M.Á.: *Séneca. Un pedagogo de ayer para el mundo de hoy*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 2008.

Rist, J.M.: *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Rodis-Lewis, G.: *Épicure et son école*, París, Gallimard 1975.

Rodríguez-Pantoja Márquez, M. (coord.): *Séneca, dos mil años después. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del bimilenario de su nacimiento, Córdoba 1996*, Córdoba, Monte Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1997.

Schlanger, J.: *Sobre la vida buena. Conversaciones con Epicuro, Epicteto y otros amigos*, Madrid, Síntesis, 2004.

Sedley, D.: *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Séneca, L.A.: *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis*, Madrid, Gredos, 1996 (trad. de Juan Mariné Isidro, revisada por J. Gil).

— *Diálogos. Sobre la Providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida*, Madrid, Gredos, 2005 (trad. de Juan Mariné Isidro).

— *Epístolas morales a Lucilio. Vol. 1. Libros I-IX, Epístolas 1-80*, Madrid, Gredos, 1994 (trad. de Ismael Roca Meliá, revisada por J. Esteve Forriol).

— *Epístolas morales a Lucilio. Vol. 2. Libros X-XX y XII, Epístolas 81-125*, Madrid, Gredos, 1988 (trad. de Ismael Roca Meliá, revisada por J. Esteve Forriol).

— *Tragedias. Vol. 1. Hércules loco. Las troyanas. Las fenicias. Medea*, Madrid, Gredos, 1997 (trad. de Jesús Luque Moreno, revisada por C.

Codoñer Merino).

— *Tragedias. Vol. 2. Fedra, Edipo, Agamenón. Tiestes. Hércules en el Eta. Octavia*, Madrid, Gredos, 1988 (trad. de Jesús Luque Moreno, revisada por C. Codoñer Merino).

— *Cartas a Lucilio*, Barcelona, Juventud, 2006 (prólogo y traducción de Vicente López Soto).

— *Escritos consolatorios: Consolación a Marcia; Consolación a Helvia; Consolación a Polibio; Cartas a Lucilio (selección)*, Madrid, Alianza, 2008 (trad. de Perfecto Cid Luna).

— *Sobre la felicidad*, Madrid, Alianza, 2009 (versión y comentarios de Julián Marías).

— *De la cólera*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Enrique Otón Sobrino).

— *Sobre la firmeza del sabio. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del alma. Sobre la brevedad de la vida*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Fernando Navarro Antolín).

— *Diálogos*, Madrid, Tecnos, 2008 (trad. de Carmen Codoñer).

— *Sobre la clemencia*, Madrid, Tecnos, 2007 (trad. de Carmen Codoñer).

— *El libro de oro y el tratado de los beneficios*, Madrid, Ibéricas, 1958 (trad. de Juan Bautista Bergua).

— *Los siete libros de la sabiduría. El libro de oro*, Barcelona, Edicomunicación, 1999 (trad. de Pedro Fernández Navarrete).

— *Tratados morales*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007 (trad. de Pedro Fernández de Navarrete).

— *Invitación a la serenidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1999 (trad. de Carmen Fernández-Daza Álvarez).

— *Medea*, Mérida, Consorcio Patronato Festival de Teatro Clásico de Mérida, 2008 (trad. de Miguel de Unamuno).

— *Consolacions*, Barcelona, Alpha, 2008 (trad. al catalán de Carles Cardó).

— *Diàlegs a serè*, Barcelona, Alpha, 2008 (trad. al catalán de Carles Cardó).

— *De la brevetat de la vida*, Barcelona, Alpha, 2008 (trad. al catalán de Carles Cardó).

— *De la ira*, Barcelona, Alpha, 2008 (trad. al catalán de Carles Cardó).

— *Apocolocintosi del divi Claudi. Epigrames*, Barcelona, Alpha, 2005 (trad. al catalán de Joan Mariné).

— *A vida feliz. A brevidade da vida*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela. Servicio de Publicaciones, 2009 (trad. al gallego de Manuel Enrique Vázquez Buján).

Solana Pujalte, J.; *et al.*: *La obra de Séneca y su pervivencia: cinco estudios*, Córdoba, Universidad de Córdoba. Servicio de Publicaciones, 2008.

Tsouna, V.: *The Ethics of Philodemus*, Oxford, Oxford University Press 2007.

Veyne, P.: *Séneca. Una introducción*, Barcelona, Marbot Ediciones SCP, 2008.

Warren, J.: *Facing Death. Epicurus and his critics*, Oxford, Clarendon press, 2004.

Witt, N. de: *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954, 2ª ed. 1964.

Zambrano, M.: *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 2010.

LAS DOS CIUDADES

LA FELICIDAD COMO RAZÓN PARA FILOSOFAR [73]

Vida y obra de Agustín de Tagaste

Agustín de Tagaste, autor canonizado y por ello citado en muchos textos como San Agustín, nace el 13 de noviembre de 354 en Tagaste, pequeña ciudad de Numidia, en el África romana. Su padre, Patricio, no es religioso, pero su madre, Mónica, le enseña los principios básicos de la religión cristiana.

En su juventud se aparta del cristianismo y se deja llevar por los placeres, aunque no abandona sus estudios, especialmente los de filosofía. En este período, conoce a una mujer con la que mantiene una relación estable de catorce años y con la cual tiene un hijo, a quien pone por nombre Adeodato.

En 383 viaja a Roma, y luego a Mediolanum (actual Milán), donde se convierte al cristianismo y se despide de su compañera. En 386 se consagra al estudio de las ideas del cristianismo, y el 23 de abril de 387, a los treinta y tres años de edad, es bautizado en Milán por el obispo Ambrosio y vuelve a África.

Cuando llega a Tagaste, vende todos sus bienes y el producto de la venta lo reparte entre los pobres. Se retira con unos compañeros a vivir en una pequeña propiedad para hacer allí vida monacal.

En 391 viaja a Hipona para buscar un lugar donde abrir un monasterio. Allí es consagrado obispo en 395. Su actividad episcopal es enorme, y se enfrenta a maniqueos, donatistas, arrianos, pelagianos, priscilianistas, académicos, etc.

Muere en Hipona el 28 de agosto de 430 durante el sitio a la ciudad por parte de los vándalos de Genserico.

Agustín no desarrolla sistemáticamente la ética. Sus obras responden a intereses ocasionales, relacionados con su vida personal o la Iglesia. Domina el interés por la formación de la conciencia cristiana.

Las obras en las que más aparece el tema moral son las siguientes: *Sobre la vida feliz*, *Sobre el Orden*, *Sobre la música*, *Sobre la muerte de la Iglesia católica y la muerte de los maniqueos*, *Sobre la naturaleza buena*, *Sobre el libre arbitrio*, *Confesiones*, *Sobre la doctrina cristiana*, *Sobre la Trinidad*, *Sobre la ciudad de Dios* (especialmente los libros XIV y XIX), y *Epístolas* (118, 155, 160 y otras). [74]

La filosofía que produce en él impresión más honda es la neoplatónica, representada por Plotino y Porfirio.

La felicidad como motivo para filosofar

Según Agustín, el motivo más importante para dedicarse a la filosofía es el universal deseo de felicidad. A este respecto, sigue la huella de sabios gentiles desde Cicerón o los estoicos, hasta Aristóteles y Platón, a los que adapta al sentir cristiano.

Considera que lo más importante que puede aportar la filosofía es comprender en qué consiste la vida feliz, y el camino para alcanzarla. Unas escuelas sitúan la felicidad en el placer o en los bienes de este mundo; otras, en la virtud o en los bienes del alma. Para Agustín, sólo el creador del ser humano puede ilustrar a éste sobre el fin que le hace feliz. Así, entiende que sólo en Dios reside la garantía de verdad y la fuente de la vida feliz.

Pero, ¿qué es para Dios una vida feliz? No podemos responder a esta pregunta con completa seguridad, pues somos seres finitos, pero podemos aproximarnos a una respuesta a través de la filosofía.

La vida feliz es el resultado de la vida buena

Agustín piensa que la vida feliz (*beate vivere*) es un resultado de la vida buena (*bene vivere*). [75] La vida buena, por su parte, es la vida piadosa, es decir, aquella en la que se rinde el culto adecuado al verdadero Dios.

Así pues, aunque lo que nos mueve a filosofar es la búsqueda de la vida feliz, lo que nos causa la felicidad es el aproximarnos a Dios. [76] Y esto es válido tanto para los individuos como para las repúblicas.

Si, para Aristóteles, el hombre es un animal político, Agustín entiende que el hombre es un animal religioso (*animal religiosum*), y que la filosofía verdadera coincide con la verdadera religión. [77] Así, considera que la práctica de la vida moral es un *proceso de conversión* a la religión verdadera. Obrar bien es convertirse a Dios.

Clasifica los bienes en cuatro géneros: [78]

1.: El que está sobre nosotros (Dios).

2.: El que somos nosotros (el alma, que es uno mismo).

3.: El que está junto a nosotros (prójimo).

4.: El inferior a nosotros (el cuerpo).

Estos bienes quedan expresados en el precepto divino: «Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo». En esta jerarquía de bienes, el cuerpo queda sometido al alma y el alma a Dios. Tal es el orden correcto.

Pero si la vida feliz es la vida buena, queda ahora por aclarar con más precisión en qué consiste la vida buena.

La vida buena es la vida virtuosa

La vida buena la realizan las virtudes. El desarrollo de las virtudes hace que nos aproximemos a la bondad y, con ello, a la felicidad.

Para Agustín, las principales *virtudes* son las *teologales*:

1.: Fe.

2.: Esperanza.

3.: Caridad.

Mientras que las *virtudes morales*, también valiosas, son las cuatro consagradas desde Platón:

1.: Templanza.

2.: Fortaleza.

3.: Prudencia.

4.: Justicia.

Las virtudes morales son verdaderas sólo si están ordenadas a Dios, por cuanto Dios es el paradigma del bien. Ejercitando las virtudes se consigue llevar una vida recta (*recte vivere*) a la que va aparejada la felicidad (*beate vivere*). [79]

En cualquier caso, la perfecta felicidad no es de esta vida, sino que sólo puede alcanzarse en la otra, junto a Dios.

---

[73] Para la elaboración de este capítulo me he basado principalmente en Álvarez Turiezno, S.: «La Edad Media», en Victoria Camps (ed.),

Historia de la ética. Vol. 1. De los Griegos al Renacimiento, Barcelona, Crítica, 1988, p. 345-489.

[74] Los títulos en latín de las obras indicadas son: De beata vita, De ordine, De musica, De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum, De natura boni, De libero arbitrio, Confesiones, De doctrina cristiana, De Trinitate, De civitate Dei, y Epistolae.

[75] Agustín de Hipona, De beata vita, 4, 34.

[76] Cf. Agustín de Hipona, De civitate Dei, XIX, 25.

[77] Agustín de Hipona, De vera religione, 5, 8; 7, 12.

[78] Agustín de Hipona, De doctrina cristiana, I, 23.

[79] Cf. Agustín de Hipona, De libero arbitrio, I, 13-14.

LAS LEYES QUE RIGEN EL ORDEN MORAL

El orden del amor

En sus primeras obras, Agustín, define la virtud como la recta razón, y su grado más excelso es la contemplación, así nos dice:

> Aquel en quien domine la razón ha de entenderse hombre ordenado. [80]

Con el paso del tiempo, tiende a prevalecer en su pensamiento la comprensión de la virtud según el orden del amor (*ordo amoris*) y no según el orden de la razón (*ordo rationis*).

En *De musica* se presenta el orden del mundo mediante la imagen de la armonía, concertadas todas las cosas por el amor. Y en *De moribus Ecclesiae* declara que amar a Dios y al prójimo resume a todas las virtudes. [81]

Así pues, para este autor, el bien, es decir, el fin de la vida, es la *felicidad* (*beatitudo*); nos encaminamos hacia allí por la *sabiduría* (*sapientia*); y el impulso para hacer el camino y alcanzar la meta es el *amor*.

En este orden del amor, tiene un lugar también la libertad del ser humano.

La libertad frente al libre arbitrio

La persona que actúa queriendo lo bueno lleva una vida buena (*bene vivere*), y la persona que tiene lo bueno vive feliz (*beate vivere*). Quien se encamina por su propia voluntad hacia Dios es bueno, quien le goza es feliz. La perfecta vida feliz (*vita beata*) es la de los bienaventurados, donde la voluntad de vivir bien coincide con la vida feliz.

En la peregrinación por este mundo, tras el pecado original, el ser humano conserva la voluntad de felicidad. A este tipo de «voluntad» Agustín la llama «libre arbitrio» (*liberum arbitrium*). Pero el ser humano ha perdido la voluntad del bien, que Agustín entiende como «libertad» (*libertas*). Conserva el libre arbitrio, pero ha perdido la libertad.

El pecador delinque voluntariamente, haciendo uso de su *libre arbitrio*. Pero no es verdaderamente libre. La *libertad* se desarrolla en la medida en que la voluntad sigue al amor (*caritas*).

Así como el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma. El vicio y el pecado separan al alma de Dios. Separada de Dios, el alma está muerta, y muertas también sus obras, en orden a la vida divina, la vida eterna, la vida feliz.

El *libre arbitrio* define las capacidades de la voluntad separada de Dios. La *libertad* define las capacidades de la voluntad convertida a él.

El ser humano libre no se guía por sus propias normas individuales, sino por la ley eterna.

Un orden regulado por la ley eterna

La virtud se define por el orden, sea orden de la razón o del amor, que en realidad convergen. Por *orden* entenderá Agustín la «disposición de la pluralidad de las cosas dando a cada una su lugar». [82] El orden ha sido establecido por la ley eterna, y nosotros podemos aproximarnos a dicha ley a través de la ley natural y la ley humana. Veamos en qué consisten estas leyes:

1.: La ley eterna.

El universo creado forma un todo armónico que conspira hacia la unidad. La creación es buena y en ella cada elemento tiene su puesto. Los aparentes desórdenes obedecen a un orden latente. Un orden preside también la historia.

El orden universal ejecuta los designios de la providencia divina. La ley que rige ese orden universal es la *ley eterna*.

Esta ley pide la obediencia a Dios como adhesión voluntaria. Pero la voluntad humana puede rebelarse contra esa ley, puede negarse a obedecer a Dios. Esa negativa es el pecado.

2.: La ley natural.

En la creación podemos ver un trasunto del designio creador. Su orden se rige por la *ley natural* (*lex naturalis*). Escrita en los corazones de los seres humanos, da testimonio de ella su razón. Pero no es independiente, sino derivada de la *ley eterna*.

Agustín recoge aquí el derecho natural estoico que le era conocido a través de Cicerón, pero que él reformula a la escucha de san Pablo, cuando éste dice que «los gentiles, que no tienen ley, cumplen los preceptos de la ley por razón natural (…) ley escrita en sus corazones». [83]

Otras veces, llama a esa ley simplemente «natural»: «hay una ley en la razón del hombre en uso de su libre albedrío, escrita naturalmente en los corazones». [84]

3.: La ley humana.

Finalmente, el orden de las cosas humanas exige la invención y aplicación de leyes temporales: la ley humana (*lex humana*).

4.: La relación entre los diversos tipos de leyes.

La *ley eterna* y su trasunto, la *ley natural*, son inmutables y universales.

La *ley humana* (o *ley temporal*) está condicionada a las situaciones de la vida y cambia con los tiempos.

La ley temporal es justa y legítima en la medida en que deriva de la ley eterna. [85]

---

[80] Agustín de Hipona, De libero arbitrio, I, 8, 18.

[81] Cf. Agustín de Hipona, De moribus Ecclesiae, I, 26, 28

[82] Íbid., XIX, 13.

[83] San Pablo, Romanos, 2, 14-15.

[84] Agustín de Hipona, Epistolae, 157, 3, 15.

[85] Cf. Agustín de Hipona, De libero arbitrio, I, 15, 31.

EL COMPROMISO POR TRANSFORMAR LA SOCIEDAD

Vida contemplativa pero también vida activa

En la *Ciudad de Dios*, Agustín pasa a sentir como causa propia el destino de la humanidad. Ello le obliga a reflexionar sobre la necesidad de armonizar la *vida contemplativa* y la *activa*.

Cuando Agustín funda una comunidad de monjes, les da una *Regla* que, si bien señala como ideal al amor contemplativo, inmediatamente después fija las prácticas para llegar a él. Así, les dice que deben ajustarse a la forma de vida practicada por los primeros cristianos en torno a los apóstoles, poniendo todas las cosas en común para distribuirlas después a cada uno según su necesidad. Ese modelo de vida es el «camino» para alcanzar el perfecto amor de Dios.

Descargarse de ocupaciones para llevar la vida contemplativa puede traducirse en desatención del prójimo; sobrecargarse de ellas perjudicará a la contemplación de Dios.

El orden moral abarca también a la sociedad. Ésta se realiza en distintos planos:

1.: *In domo* (familia).

2.: *In urbe* (ciudad).

3.: *In orbe* (sociedad humana).

4.: *In mundo* (hombres y ángeles).

En cada uno de esos planos se plantea el problema del bien supremo (*summum bonum*), que se quiere por él mismo. 14

Si el bien supremo del ser humano es la felicidad, el bien supremo de la sociedad es la paz. En procurarla se resume la difícil cuestión que tiene ante sí la convivencia humana. Y el «camino» hacia la paz en la sociedad es la virtud de la justicia.

El bien supremo de la sociedad es la paz

El deseo de paz mueve los esfuerzos del ser humano en sociedad. En razón de la paz se hacen incluso las guerras. De hecho, sólo la necesidad de ese fin puede hacerlas justas.

Hacia la paz conspiran todas las cosas:

1.: Concordia ordenada en el mandar y obedecer *en la casa*.

2.: Concordia ordenada en el mandar y obedecer *en la ciudad*.

Pero siendo la *paz* obra de la *justicia*, no hay paz verdadera donde no hay verdadera la justicia, que consiste en seguir el orden de la ley eterna.

Agustín defiende un orden ético universal basado en la ley eterna. Dentro de él, los reinos terrenos practican una moral relativa expresada en las leyes humanas. La Iglesia practica también una moral relativa. En ella se mezcla el trigo con la cizaña, los justos con los pecadores. Lo importante, para Agustín, es no perder de vista la ley eterna. 15

El desenlace del drama moral será la vida eterna, infeliz para los impíos, bienaventurada para los justos.

> Allí descansaremos y contemplaremos; contemplaremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He ahí lo que será el fin, sin fin (…) la llegada al reino que no tiene fin. 16

La ciudad de Dios y la ciudad del mundo

La moral de la humanidad puede considerarse integrada en un universal orden ético. Dicha moral de la humanidad la expone Agustín sobre todo al desarrollar su concepción de la «ciudad de Dios».

Los estoicos interpretaban el destino humano repartido en tres edades.

1.: La «edad de oro», que es la edad pasada.

2.: La «edad presente», en la que se pierde la sencillez y la concordia primitivas.

3.: La «edad futura», en la que se recuperará el ideal perdido.

Agustín sigue también ese esquema, y piensa que la meta de la moral es la instauración de un orden de perfecta justicia y paz.

A la «edad presente» llegó el hombre por el pecado, y fue excluido de la «edad de oro», correspondiente a la edad del paraíso.

En la edad presente, el amor está desordenado, y a ese amor desordenado Agustín le llama *cupiditas*; mientras que el amor ordenado es la *caritas*. Estas dos formas de amor edifican dos ciudades opuestas en todo:

1.: La *ciudad de Dios* está compuesta por los fieles destinados a alcanzar el bien divino en la vida eterna y gozar de la felicidad aparejada a esa consecución. No ha de confundirse con la Iglesia, donde hay grano y paja, elegidos y reprobados. Los reinos e imperios tampoco han de confundirse, sin más, con la ciudad terrena.

2.: La *ciudad del mundo* es opuesta y hostil a la ciudad de Dios. Está conformada por Estados soberbios, que confían en la verdad y la felicidad que puede obtenerse por los solos medios humanos. Las

virtudes que ahí se practican no son verdaderas. Pertenecen a la ciudad del mundo las repúblicas que se asientan sobre la injusticia y la guerra. Las grandes conquistas de los pueblos poderosos a costa de los más débiles son grandes injusticias.

En la *ciudad del mundo*, la falta de justicia adquiere diversas formas:

1.: La multitud asociada se reduce a multitud sometida.

2.: La utilidad común, se reduce a provecho de los que mandan.

3.: El consenso en el derecho, se reduce al arbitrio del más fuerte. [86]

En la *ciudad de Dios*, la verdadera justicia nace de la piedad que se expresa en el «verdadero culto al verdadero Dios».

---

[86] Ibíd., XIX, 21.

EL CONOCIMIENTO COMO RAZÓN PARA FILOSOFAR

Vida y obra de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, nace a fines de 1224 o principios de 1225 en la fortaleza de Rocaseca, cerca de Aquino, Italia. Hijo del Conde Landuf de Aquino, estudia en el monasterio de Montecasino y después en la Universidad de Nápoles. En el año 1244 toma el hábito de la Orden de Predicadores y conoce a Alberto Magno, con quien estudia en Colonia. Posteriormente se doctora, y en 1252 ejerce como maestro de Teología en la Universidad de París, y en otras ciudades europeas como Orvieto, Roma, Viterbo, Bolonia y Nápoles. Muere en 1274 camino del segundo concilio de Lyon.

Tres años después de su muerte, algunas tesis de Tomás de Aquino son condenadas por el obispo de París. A pesar de esto, es canonizado en 1323.

Entre sus obras destacan la *Suma de Teología* y *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.*

Tomás de Aquino da forma filosófica al ideal bíblico de salvación. El proceso de salvar al alma se ajusta aquí a una lógica de perfeccionamiento.

El objetivo de la filosofía es el conocimiento del orden que rige el mundo estudiando las causas que lo producen

Tomás de Aquino entiende que el hombre es un «animal racional», pues, entre sus facultades, es la razón la facultad rectora. A su vez, el mundo está regido por la razón divina.

El bien supremo o finalidad última que persigue la filosofía es el conocimiento de la verdad y, para ello, hacemos uso de nuestra razón. La razón tiene, entonces, por cometido, conocer el orden que rige el mundo, que se expresa en cuatro dimensiones diferentes:

1.: Física: un orden que la razón no hace, sino sólo considera, describe o explica.

2.: Lógica: un orden que la razón, actuando, establece en su propio acto.

3.: Ética: un orden que la razón hace mediante la voluntad.

4.: Arte: un orden que opera en las cosas exteriores.

En la forma más abreviada, el conocimiento se divide en teórico y práctico.

El cometido del conocimiento práctico es fundamentalmente la ética. El objeto de la ética o filosofía moral es

> la consideración de las operaciones humanas en cuanto ordenadas entre sí y al fin. [87]

Aristóteles da por supuesto que la razón rige al mundo, y que todo el mundo que existe es el de las realidades concretas, que experimentamos con nuestros sentidos, las cosas concebidas como «naturalezas».

Tomás de Aquino toma estas ideas de Aristóteles y las revisa desde el cristianismo. Por «naturaleza» entiende la esencia de las cosas, lo que cada cosa en su constitución es y lo que les adviene. Y entiende que el conocimiento del mundo, si ha de ser racional, será conocimiento por causas; y el conocimiento filosófico por las causas primeras, que, siguiendo a Aristóteles considera que son las siguientes:

Las causas constitutivo-internas de las cosas son:

1.: Materia (causa material).

2.: Forma (causa formal).

Las causas externo-activas de las cosas son:

3.: Eficiencia (causa eficiente).

4.: Finalidad (causa final).

Esta última es particularmente central para explicar la acción de la naturaleza racional.

Las causas finales se jerarquizan, orientándose todas a un fin último que es Dios.

Cada cosa obra según es, y esa manera de actuar se llama «natural». En el caso del ser humano, lo específico de su naturaleza frente a otros seres vivos es que su obrar es racional, y, con ello, consciente y deliberado. Podemos decir también con ello que los actos racionalmente queridos son los propiamente humanos. [88] El obrar humano es voluntario, y la acción voluntaria es la del agente que obra *con conocimiento de causa*, —en este caso, con conocimiento de la causa final.

El territorio de los fines es complejo, pues son muchos, pero se jerarquizan orientándose todos a un *fin último*. [89] Las acciones que tienden a ese fin inician un proceso de perfección humana que acaba en el bien supremo (*summum bonum*), el *fin último*, es decir, Dios.

La racionalidad diferencia al ser humano de los animales, y la vida buena es el uso de la razón para buscar la perfección humana. Perfección y

felicidad se realizan en la contemplación. Pero la felicidad es asequible en esta vida sólo de modo imperfecto, pues la felicidad perfecta es solamente la de la vida eterna.

La felicidad no está en las riquezas, los honores, la fama, la gloria o el poder, tampoco está en algún bien del cuerpo, ni en el placer, ni en algún bien del alma o bien creado. La felicidad está solamente en la infinita perfección de Dios.

---

[87] Tomás de Aquino, In Eth., nn. 1-3

[88] Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I-II, 1, 1.

[89] Cf. ibíd., I-II, 1, 4.

VIRTUDES Y LEY NATURAL

Virtudes naturales y sobrenaturales

Las capacidades del hombre son muy variadas, y todas han de sujetarse al régimen de la que gobierna el alma, que es la *potencia racional*. [90]

El orden justo se produce cuando los apetitos se someten a la voluntad, es decir, a la razón. El estudio de las pasiones constituye entonces un capítulo importante de la vida moral. Dicha vida moral resulta de administrar las pasiones juiciosamente, de moderarlas. En tal moderación consisten las virtudes:

> La virtud requiere la rectitud del apetito. [91]

El hombre moderado es el ecuánime, el que ordena los impulsos del alma según su justo medio, que es en lo que consiste la virtud. [92]

La vida moral se expresa a través de las obras. La acción moral es la deliberada, ajustando a la razón toda la vida del alma.

Desarrollando a Platón, Tomás entiende que los apetitos pueden distribuirse en tres clases:

1.: Concupiscible.

2.: Irascible.

3.: Racional.

Los apetitos concupiscible e irascible siguen a los *sentidos*, mientras que la *voluntad* es apetito racional.

Esta base antropológica permite establecer una clasificación de bienes: [93]

1.: *Útil*: Lo bueno ordenado a otro bien.

2.: *Deleitable*: Se apetece por ello mismo según el sentido.

3.: *Honesto*: Se apetece por ello mismo según la razón.

El orden de los apetitos bajo la razón da lugar a actos buenos, y las virtudes se desarrollan en la medida en que los actos buenos se convierten en hábitos. [94]

Las virtudes se reducen a las cuatro cardinales:

1.: *Templanza*: Modera y reduce a justo medio el apetito concupiscible.

2.: *Fortaleza*: Modera y ajusta el irascible.

3.: *Prudencia*: Modera de modo racional todos los ámbitos del obrar. [95]

4.: *Justicia*: En un sentido amplio, abarca toda la vida buena y, como virtud particular, establece el justo medio entre estados de cosas.

El desarrollo es paralelo al que Aristóteles hace en su *Ética a Nicómaco*, pero Tomás de Aquino añade otras virtudes, como la humildad, y la perspectiva de la religión cristiana.

En Tomás de Aquino hay, entonces, tres clases de virtudes:

1.: Intelectuales.

2.: Morales.

3.: Teologales.

Las dos primeras clases corresponden a las denominadas por Aristóteles dianoéticas y éticas.

Las terceras son específicamente cristianas, y son las siguientes:

1.: Fe.

2.: Esperanza.

3.: Caridad.

Las intelectuales y morales son *naturales*; las teologales son *sobrenaturales*.

Las virtudes naturales han de ser ayudadas por la *gracia* para valer en el orden sobrenatural.

Tan sólo las virtudes *infusas*, es decir las infundidas por Dios, son perfectas, porque sólo ellas ordenan al hombre al fin último, que es el bien supremo, es decir, Dios.

Las otras, o sea las virtudes *adquiridas*, es decir, las desarrolladas por el ser humano mediante el uso de su razón, ordenan al hombre a algún género de último fin, mas no al fin último. [96]

Las virtudes adquiridas hacen al hombre humanamente honesto; las infusas le hacen hijo de Dios.

El vínculo de conexión en las virtudes adquiridas es la *prudencia*; en las infusas es la *caridad*. Y el entero organismo moral está animado por la *gracia*.

La ley natural como el paso intermedio entre la ley eterna y la ley humana

Dios instruye a los seres humanos por la *ley* y les ayuda por la *gracia*. La ley está ordenada a «hacer buenos a los hombres». Tomas de Aquino entiende que hay cuatro tipos básicos de leyes que afectan al obrar de los seres humanos:

1.: La *ley eterna* es la razón del gobierno divino universal, gobierno de la providencia. En cuanto «razón de la sabiduría divina», la ley eterna es el fundamento de cualquier otra expresión de la ley.

2.: La *ley natural* es la ley que está escrita en el corazón de los seres humanos. Contiene lo que los seres humanos pueden conocer de la ley eterna mediante su razón. Y en la medida en que, con su razón, se acercan a la ley eterna, se dice que los seres humanos «participan» de ella. Como dice Tomás de Aquino, «la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional». [97]

3.: La *ley divina* es la concreción de la «ley eterna» en normas transmitidas por Dios a través de la revelación —por ejemplo, los diez mandamientos.

4.: La *ley humana* es la concreción de la «ley natural» en normas elaboradas por los hombres —por ejemplo, las leyes que regulan un Estado.

Son necesarias las leyes humanas por varias razones:

- Para apoyar la inclinación desfalleciente del hombre hacia el bien.
- Para asegurar la paz y el orden sociales mediante una normativa clara.
- Para aplicar correctivos que garanticen con eficacia la realización de la justicia.

Para que una ley humana sea justa ha de depender de la ley eterna, derivarse de la ley natural y ordenarse al *bien común*.

La moral política

La moral, inspirada en la ley natural, se divide en tres esferas:

1.: Moral monástica, o moral personal.

2.: Moral económica, o moral doméstica.

3.: Moral política, o moral de las repúblicas.

Tomás concede atención especial a la moral política. Considera que la acción del gobierno ha de ser juzgada con criterios éticos. Para él, la ética del buen gobierno se resume en la práctica de la justicia y las virtudes subordinadas, y, siguiendo a Ulpiano, entiende que la justicia manda «dar a cada uno lo suyo».

La justicia se divide en:

1.: *Legal*: Regula a las partes en relación con el todo.

2.: *Distributiva*: Regula el todo en relación con las partes.

3.: *Conmutativa*: Afecta a las partes entre sí.

El derecho tiene por cometido realizar la justicia. Y, así, es ley injusta la que no se ordena al *bien común* o lo hace con reparto arbitrario de cargas. Es también injusta la que rebasa las atribuciones del legislador. Estas leyes no obligan entonces en conciencia, a no ser para evitar escándalo o desorden.

El *bien común* es «más divino que el de los particulares». [98] El verdadero soberano del orden político es, pues, el bien común. En él se

mueven los gobernantes y los súbditos, y por él es medida su acción.

El tirano gobierna en su propio provecho y no para el bien común. En esas circunstancias, Tomás defiende que la insurrección contra el opresor es un derecho del pueblo que se siente oprimido, aunque se opone al tiranicidio.

---

[90] Cf. ibíd., I-II, 60, 1.

[91] Ibíd., I-II, 61, 1.

[92] Cf. ibíd., I-II, 64, 1.

[93] Cf. ibíd., I, 6, 6.

[94] Cf. ibíd., I-II, 55.

[95] Cf. ibíd., I-II, 61, 2.

[96] Cf. ibíd., I-II, 65, 2.

[97] Cf. ibíd., I-II, 91, 2.

[98] Tomás de Aquino, In Eth., I, 4-5.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Tagaste: *Obras completas de San Agustín*, 41 volúmenes, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

— *La Ciudad de Dios*; *Vida de San Agustín*. BAC Selecciones, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

— *Las confesiones*, Madrid, Tecnos, 2006.

— *Sobre la música. Seis libros*, Madrid, Gredos, 2007.

Álvarez Turiezno, S.: «La Edad Media», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. 1. De los Griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 345-489.

Arendt, H.: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.

Beuchot, M.: *Conocimiento, realidad y acción en Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 2008.

Brown, Peter: *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001.

Copleston, F.C.: *El pensamiento de Santo Tomas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Chalmeta, G.: *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común*, Pamplona, EUNSA, 2002.

Chesterton, G.K.: *Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.

Cremona, C. (et al.): *Agustín de Hipona: la razón y la fe*, Madrid, Rialp, 1991.

De Wohl, L.: *Corazón inquieto. La vida de San Agustín*, Madrid, Palabra, 2005.

Díaz Torres, J.M.: *Filosofía de la libertad. El acto libre según Santo Tomás de Aquino*, Alicante, Editorial Club Universitario, 2005.

Dolby Múgica, M. del C.: *La búsqueda de la verdad y el bien en San Agustín*, Murcia, Isabor, 2010.

Egido Serrano, J.: *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo. Una biografía*, Madrid, Encuentro, 2006.

Fabro, C.; Ocáriz, F.; Vansteenkiste, C.; Livi, A.: *Tomás de Aquino, también hoy*, Pamplona, EUNSA, 1990.

Forment Giralt, E.: *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio*, Barcelona, Ariel, 2007.

Forment Giralt, E.: *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

González, A.M.: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006.

Haya Segovia, F.: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, EUNSA, 1992.

Hugon, E.: *Las veinticuatro tesis tomistas*. México D.F., Porrúa, 1985.

Lachance, L.: *Humanismo político, Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2001.

Lazcano González, R.: *Bibliografía de San Agustín en lengua española* (1502-2006), Madrid, Editorial Agustiniana, 2007.

Pieper, J.: *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*, Madrid, Rialp, 2005.

Sierra Rubio, S.: *Conocerse. La humildad en San Agustín*, Madrid, Federación Agustiniana, 2003.

Tomás de Aquino: *Suma de Teología I. Parte I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

— *Suma de Teología II. Parte I-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

— *Suma de Teología III. Parte II-II (a)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

— *Suma de Teología IV. Parte II-II (b)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

— *Suma de Teología V. Parte III e índices*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

— *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2000.

— *Comentarios a la Política de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2001.

— *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, Pamplona, EUNSA, 2000.

— *La monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989.

Vara Martín, J.: *De la obediencia a la unidad. Estudios sobre el orden político en el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino*, Madrid, Fundación Universitaria San Pablo-CEU, 2008.

Viñas Román, T.: *La amistad en San Agustín*, Madrid, Federación Agustianana, 2003.

LA PAZ DEL CONTRATO

LA ÉTICA DEL MIEDO

Vida y obra de Thomas Hobbes

Thomas Hobbes nace el 5 de abril de 1588. Recibe una formación clásica y puritana, bajo la dirección de un tío suyo, e ingresa en el Magdalen Hall de Oxford. Su empleo como tutor del duque de Devonshire le proporciona la oportunidad de viajar por el continente. Conoce a Mersenne, Descartes y Gassendi, lee los trabajos de Kepler y Maquiavelo, y trabaja como secretario de Bacon. Traduce la *Historia de las guerras del Peloponeso* de Tucídides quien, según su célebre frase, le hace ver «cuán insensata es la democracia». El manuscrito de su primera obra de filosofía, los *Elementos de derecho natural y político*, a favor de la monarquía, circula en 1640. Ese mismo año se convoca el Parlamento Largo y Hobbes, temiendo el inicio de una guerra civil, se refugia en París.

Las guerras civiles inglesas o guerras de los tres reinos (entre Inglaterra, Escocia e Irlanda) se inician en 1642 y tienen lugar entre los monárquicos y los parlamentarios. Los monárquicos defienden la monarquía absoluta aduciendo que la legitimidad de ésta viene directamente de Dios. Los parlamentarios afirman que la soberanía debe estar compartida entre el rey y el pueblo. Las guerras llevan al juicio y ejecución de Carlos I, de la dinastía de los Estuardos, en 1649, y al exilio de su hijo Carlos II, quien, más tarde, intenta recuperar el trono hasta su derrota en 1651, concluyendo de ese modo las guerras civiles. Por esa época, se ha sustituido a la monarquía inglesa por la Mancomunidad (Commonwealth) de Inglaterra. En 1653 se constituye un protectorado bajo el gobierno personal de Oliver Cromwell, que se extiende hasta 1659.

Entre los años 1640 y 1651 Hobbes reside en París en calidad de refugiado por haber defendido a los monárquicos, y es consejero de Carlos II, quien también está exiliado en dicha ciudad. En 1642 escribe *De cive*, y en 1651 *Leviatán*, obras ético-políticas. Ese año, al haber terminado las guerras civiles e iniciarse un clima de mayor tolerancia, vuelve a Inglaterra. En 1655 aparece *De corpore* y en 1656 *De homine*.

Al terminar el Protectorado de Cromwell y con la llegada de Carlos II al trono en 1660, Hobbes recibe una pensión real y vuelve a tener acceso a la más alta esfera del gobierno.

En 1666 la Cámara de los Comunes incluye su obra *Leviatán* en el índice de libros investigados a causa de sus supuestas tendencias ateas y, a pesar de que el rey intercede a su favor, se prohíbe a Hobbes publicar nuevas obras, por lo que su libro *Behemoth*, no ve la luz hasta después de su muerte, acaecida el 4 de diciembre de 1679. [99]

Una propuesta ética a partir del miedo

Para comprender el pensamiento de Hobbes, hay que analizar el peso específico que tiene el miedo en toda su obra. Su interés por neutralizar ese miedo estimula su producción teórica.

Las relaciones entre los seres humanos son de natural hostilidad, y esto queda reflejado en su frase: *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre). Hobbes cree que el estado de naturaleza es el reino del miedo, del que la sociedad entera desea salir. Es el miedo a ser atacado por otros, según lo explica Louis Roux, el que

> engendra la necesidad de seguridad, y ésta la disposición a renunciar a su propia libertad ilimitada para disfrutar en paz de una libertad limitada. [100]

El miedo en Hobbes funciona como una antiutopía: el regreso al estado de naturaleza, que es lo que propicia el miedo, es algo que nunca sucederá pero que debe movernos a actuar como si eso fuera posible, en orden a evitarlo. En palabras de Rodríguez Feo:

> Al tratarse de una utopía del revés, su función estriba en mantener la tensión para evitarla, de la misma forma que en las instancias utópicas positivas se trata de mantener la tensión para acercarse. [101]

La condición natural del género humano

En el capítulo XIII de *Leviatán* Hobbes afirma:

> La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en su conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. [102]

En efecto:

1.: Por lo que respecta a la *fuerza corporal*, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o uniéndose con otro que se halle en el mismo peligro.

2.: En cuanto a las *facultades mentales*, Hobbes encuentra aún una igualdad más grande. Porque la *prudencia* es *experiencia*, cosa que todos los hombres alcanzan por igual en tiempos iguales.

De esta *igualdad en cuanto a la capacidad* se deriva la *igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines*.

Así, hallamos en la naturaleza del ser humano tres causas principales de discordia:

1.: La *competencia*: Impulsa a los seres humanos a atacarse para lograr un *beneficio*.

2.: La *desconfianza*: Impulsa a los seres humanos a atacarse para lograr *seguridad*.

3.: La *gloria*: Impulsa a los seres humanos a atacarse para ganar *reputación*.

Según Hobbes, «con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de *todos contra todos*». [103] En esa situación, «existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve». [104]

Puede pensarse que nunca existió un tiempo en que se diera una guerra semejante [105] y, en efecto, Hobbes cree que nunca ocurrió generalmente así. Ahora bien, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro.

En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. «Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia». [106] En dicha condición no existe la propiedad, sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo.

La *razón* sugiere *normas de paz* a las cuales pueden llegar los seres humanos por mutuo acuerdo. Estas normas son las que se llaman *leyes de naturaleza*.

---

[99] Para más información sobre la vida y obra de Hobbes, Cf. Tönnis, F.: Vida y doctrina de Thomas Hobbes, Madrid, Revista de Occidente, 1932.

[100] Roux, L.: Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981, p. 230.

[101] Rodríguez Feo, J.: «Hobbes» en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna, Barcelona, Crítica, 1992, p. 82.

[102] Thomas Hobbes, Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1992 (trad. y prefacio de Manuel Sánchez Sarto), p. 100.

[103] Ibíd., p. 102. La cursiva es mía.

[104] Ibíd., p. 103.

[105] Sobre si la naturaleza humana actuaría o no así, en un Estado sin leyes, Hobbes nos recuerda que aún en un Estado con leyes, nosotros cuando vamos a dormir cerramos las puertas de casa y guardamos el dinero bajo llave. Tal es el concepto que tenemos de nuestros vecinos.

[106] Ibíd., p. 104.

LAS LEYES DE LA NATURALEZA Y EL CONTRATO QUE FUNDA EL ESTADO

Las dos primeras leyes de la naturaleza

El *derecho de naturaleza* es

> la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y, por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin. [107]

Por *libertad* se entiende la ausencia de impedimentos externos que reducen parte del poder que un ser humano tiene de hacer lo que quiere.

Ley de naturaleza es

> un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. [108]

No hay que confundir «derecho de naturaleza» con «ley de naturaleza».

1.: El *Derecho* consiste en la libertad de hacer o de omitir.

2.: La *Ley* determina y obliga a una de esas dos cosas.

En la condición de guerra de todos contra todos, cada uno está gobernado por su propia razón. En semejante condición, cada ser humano tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, no puede haber seguridad para nadie.

En ese entorno, las dos primeras leyes de la naturaleza afirman lo siguiente:

1ª Ley de la naturaleza: Buscar la paz y seguirla.

Las pasiones que inclinan a los seres humanos a la paz son:

1.: El temor a la muerte.

2.: El deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable.

3.: La esperanza de obtenerlas por medio del trabajo.

De esta primera ley se deduce la segunda.

2ª Ley de la naturaleza: Que uno acceda, si los demás consienten también, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.

Esta segunda ley hace referencia al abandono del derecho de naturaleza por:

1.: *Renunciación*. Cuando el cedente no se preocupa de la persona beneficiada.

2.: *Transferencia* a otra persona. Cuando el cedente desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas.

Cuando alguien transfiere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido, o por algún otro bien que de ello espera. Se trata de un acto voluntario.

Existen ciertos derechos que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido. Hobbes pone el siguiente ejemplo: «un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse bien alguno para el interesado». [109] Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento.

El motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho es la seguridad de una persona, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa.

La mutua transferencia de derechos es lo que los seres humanos llaman *contrato*.

Los signos del contrato son o bien expresos o por inferencia:

1.: Signos expresos: las palabras enunciadas.

2.: Signos por inferencia: consecuencia de las palabras, o del silencio, o de acciones, o de abstenerse de una acción.

Cuando existe un *poder común* sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo.

Quienes dan a un ser humano el derecho de gobernar, en plena soberanía, se comprende que le transfieren el derecho de recaudar impuestos para mantener un Ejército y de pagar magistrados para la administración de justicia.

Como la fuerza de las palabras es muy pequeña, existen en la naturaleza humana dos elementos auxiliares para robustecerla:

1.: El temor a las consecuencias de quebrantar su palabra.

2.: La gloria u orgullo de serles innecesario faltar a su palabra.

La tercera ley de la naturaleza

De las dos primeras leyes de la naturaleza se deduce una tercera ley.

3ª Ley de la naturaleza: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado.

Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías. En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la justicia. Cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de *injusticia* no es otra sino ésta: *el incumplimiento de un pacto*.

En opinión de Hobbes:

1.: Si una persona hace una cosa que tiende a su propia destrucción, su acto no es juicioso.

2.: En situación de guerra, nadie puede contar con que su propia fuerza le proteja sin recurrir a alianzas.

Por consiguiente, quien considere razonable engañar a los que le ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que pueda lograr con su propia fuerza.

Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión, porque al ganarla de ese modo se enseña a otros a hacer lo mismo. Por consiguiente,

> la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquier cosa susceptible de destruir nuestra vida: es, por lo tanto, una ley de naturaleza. [110]

Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, las personas desean verlas realizadas. En cambio no siempre obligan *in foro externo*, es decir, hay circunstancias en las que una persona no está obligada a aplicarlas. Hobbes lo explica de este modo:

> En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta. [111]

En cambio, quien teniendo garantía suficiente de que los demás observarán respecto a él las mismas leyes, no las observa, a su vez, no busca la paz, sino la guerra, y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por la violencia.

El Estado

Hobbes piensa que el arte del ser humano imita a la naturaleza, es decir, al arte con que Dios ha hecho y gobierna al mundo. En efecto,

> gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos República o Estado (en latín, civitas) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido. [112]

Establece una relación entre la República o Estado y un hombre artificial diciendo, por ejemplo, que la soberanía es su alma artificial; los consejeros son su memoria; la equidad y las leyes son su razón y su

voluntad; la concordia su salud; la sedición su enfermedad, y la guerra civil su muerte.

Por último,

> los *convenios* mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, se parecen a aquel fiat, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación. [113]

Hobbes afirma:

> Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo. [114]

---

[107] Ibíd., p. 106.

[108] Ibíd.

[109] Ibíd., p. 109.

[110] Ibíd., p. 121.

[111] Ibíd., p. 130.

[112] Ibíd., p. 3.

[113] Ibíd.

[114] Ibíd., p. 141.

EL RIESGO DEL ABSOLUTISMO

El pensamiento de Hobbes se centra más en la importancia de obedecer a unas leyes comunes que en el modo como se promulgan dichas leyes, por eso es acertada la crítica de R. Polin:

> La política de Hobbes enseña a obedecer más que a mandar. [115]

En ese sentido, una de las principales acusaciones lanzadas contra Hobbes, es el que haya suministrado argumentos a los sistemas totalitarios.

Rodríguez Feo habla también de una insuficiencia del pensamiento de Hobbes en dos puntos: [116]

1.: Al limitar el momento democrático a la constitución del Leviatán.

2.: Al dejarnos privados de toda instancia utópica positiva.

En su pensamiento, además, como reconoce Horkheimer: «Estado y sociedad todavía no están conceptualmente diferenciados». [117] Lo cual agrava el riesgo de su totalitarismo.

Si Estado y sociedad se identifican o, al menos, se confunden, entonces queda claro que en Hobbes, la Razón de Estado es la Razón con mayúscula. Razón a la que sería mejor llamar, con Alain, «locura de Estado». [118] Y aquí es necesario denunciar, como hace Roux, el deslizamiento semántico que se produce al pensar que, puesto que el Estado es un ente de razón, tiene razón.

[115] Freund, J.: «Le thème de la peur chez Hobbes», Cahiers de Wilfredo Pareto, vol. XVII, nº 40, 1980, p. 223.

[116] Rodríguez Feo, J.: «Hobbes» en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna, op. cit. p. 103.

[117] Horkheimer, M.: Historia, metafísica, escepticismo, Madrid, Alianza, 1982, p. 62.

[118] Roux, L.: Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981, p. 198.

LIBERTAD Y CONTRATO

Vida y obra de John Locke

John Locke nace en el año 1632 en Wrington. [119] Ingresa a los catorce años en Westminster School y allí permanece seis. En 1652 gana una beca para el Christ Church, y reside en Oxford quince años. Alcanza el grado de *master* en 1658. Estudia cuestiones de política social: la constitución de la sociedad, las relaciones de la Iglesia y el Estado, la tolerancia política y religiosa, etc.

Inglaterra está en ese tiempo sacudida por profundos problemas políticos que, continuando los enfrentamientos ideológicos entre monárquicos y parlamentarios de las guerras civiles, se manifiestan ahora en la lucha entre:

1.: Los *tories* (conservadores). El partido *tory* es absolutista. Predica el derecho divino de los reyes y la no resistencia al poder y voluntad de éstos.

2.: Los *whigs* (liberales). El partido *whig* defiende una monarquía limitada y, sobre todo, la autoridad del Parlamento.

La situación de los últimos años del reinado de los Estuardos es anárquica y arbitraria. Los tribunales del rey actúan injustamente en muchos casos. Los impuestos aumentan progresivamente. La nueva clase social de comerciantes e industriales comienza a inquietarse, pues durante el reinado de los Tudor había actuado con independencia y conquistado puestos y riquezas.

Locke conoce en 1666 a lord Ashley, más tarde primer conde de Shaftesbury, fundador del partido *whig*. A ruegos de éste se traslada a Londres, donde es preceptor de su hijo. Cuando el conde cae en desgracia, Locke marcha a Francia y allí reside cuatro años dedicado a la redacción de su principal obra: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (*An Essay Concerning Human Understanding*).

Por su parte, el conde de Shaftesbury se ve obligado a huir a Holanda, donde muere en 1683. En ese tiempo, Locke se encuentra de nuevo en Londres, pero bajo constante amenaza de detención a causa de su amistad íntima con el lord exiliado, por ello, marcha también a Holanda, donde continúa el *Ensayo sobre el entendimiento humano* y empieza y concluye *Dos tratados sobre el gobierno civil* (T*wo Treatises on Civil Government*).

La revolución inglesa de 1688 instaura en el trono a Guillermo de Orange, a quien Locke conoce personalmente. [120] Locke regresa a Inglaterra y publica en 1690, anónimamente, *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Ese mismo año aparece también su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Locke muere en el verano de 1704.

El gobierno requiere el consentimiento de los gobernados

La doctrina política de Locke está expuesta en su libro *Dos tratados sobre el gobierno civil*. El primero de los tratados refuta la legitimidad del derecho divino de los reyes. En su tiempo dicho tratado tiene un carácter polémico, pero en la actualidad ha perdido interés. Hoy se suele imprimir el segundo, que contiene su doctrina política.

El punto fundamental sobre el que versa el segundo tratado es que *el gobierno debe ejercitarse con el consentimiento de los gobernados*. El gobierno es creación del pueblo, y el pueblo lo mantiene para asegurar su propio

bien. No es cierto que el gobierno signifique la sujeción del gobernado al dominio y voluntad de un poder superior.

El estado de naturaleza es un estado de libertad

Para Locke, el estado en el que se encuentran naturalmente los seres humanos es un estado de completa *libertad* para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona.

También es un estado de *igualdad*, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro.

Sin embargo, para Locke, «aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia». [121] Esa libertad no le confiere derecho a destruirse a sí mismo o a otros. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, pues los seres humanos son obra de Dios y deben existir mientras le plazca a Él y no a otro.

De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación, también lo está a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida ni dañarles, a menos que se trate de hacer justicia a un culpable.

Y para impedir que los seres humanos atropellen los derechos de los demás, y para que sea observada la ley de la naturaleza, que busca la paz y la conservación de todo el género humano, cualquiera tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación.

Sobre el grado de castigo a aplicar, Locke escribe:

> Cada transgresión puede ser castigada en el grado y con la severidad que sea suficiente para que el culpable salga perdiendo con su acción, tenga motivo de arrepentirse e inspire a los demás hombres miedo de obrar de la misma manera. [122]

Sobre si existieron alguna vez seres humanos en estado de naturaleza, Locke afirma que todos los príncipes de su tiempo lo están entre sí y, que, por lo tanto, nunca faltaron ni faltarán en el mundo hombres que vivan en ese estado.

Pero nosotros nos sentimos inducidos naturalmente a buscar la sociedad y la camaradería de otros seres humanos con objeto de remediar las deficiencias e imperfecciones que experimentamos viviendo en soledad. Esta fue la causa de que los hombres se reunieran formando las primeras sociedades políticas.

El estado de guerra

El estado de guerra es un estado de odio y de destrucción. Y Locke añade: «quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto a éste en un estado de guerra». [123] Porque la libertad es la base de todo. En esa situación una persona obra de manera legítima si mata a quien le ha arrebatado la libertad.

Hay, pues, una clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. La falta de un juez común con autoridad coloca a todos los seres humanos en un estado de naturaleza; la fuerza ilegal contra la persona física de un ser humano crea un estado de guerra.

Esta distinción va dirigida contra Hobbes, pues éste, al afirmar que el estado de naturaleza era un estado de guerra de todos contra todos, encontraba una base para justificar el absolutismo.

---

[119] Los siguientes datos biográficos se han tomado de Rodríguez Aranda, L.: «Introducción», en Locke, J.: Ensayo sobre el gobierno civil, Madrid, Aguilar, 1990, p. VII-XXII.

[120] La iglesia anglicana se había situado al lado de los tories y defendió el poder real de los Estuardos. Así pues, cuando triunfó la revolución, para pervivir tuvo que claudicar y conceder una extensa libertad religiosa.

[121] Locke, J.: Ensayo sobre el gobierno civil, Madrid, Aguilar, 1990 (trad. de Amando Lázaro Ros), § 6, p. 9.

[122] Ibíd., § 12, p. 17.

[123] Ibíd., § 17, p. 23.

LA PROPIEDAD Y LA SOCIEDAD POLÍTICA

Sobre la propiedad

Cada ser humano tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos.

La propiedad se obtiene por medio del trabajo. Así, el agua recogida en un recipiente pertenece al que lo llenó. Y esta ley de la razón asegura la propiedad del ciervo al indio que lo mató. El animal pertenece al que puso su trabajo en cazarlo. Pero, ¿cuál es el límite de lo que podemos poseer? Locke responde:

> El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. [124]

Pero los hombres han creado algo que permite poseer más de lo que una persona puede aprovechar, es el *dinero*. El descubrimiento del dinero dio a los seres humanos ocasión de seguir adquiriendo y aumentando sus adquisiciones. Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor.

La sociedad política o sociedad civil

Sólo existe sociedad política allí donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia del poder natural, entregándolo a la comunidad.

De ese modo, el Estado [125] dispone de poder para hacer leyes, fijar el castigo que habrá de aplicarse a las distintas transgresiones cometidas por los miembros de la sociedad, y llevar a cabo la aplicación del castigo a los transgresores. Es el origen del poder legislativo y del poder ejecutivo de la sociedad.

Para Locke, a diferencia de Hobbes, es evidente que la monarquía absoluta es incompatible con la sociedad civil. La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza que se producen cuando cada ser humano es juez de su propio caso, estableciendo una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello. Pero, en opinión de Locke, el rey absoluto se encuentra en estado de Naturaleza frente a todos aquellos que están sometidos a su régimen.

> En la sociedad civil no puede nadie ser exceptuado del cumplimiento de las leyes. [126]

Comienzo y finalidad de las sociedades políticas

Una vez que un determinado número de seres humanos ha consentido en constituir una comunidad o gobierno, quedan desde ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, dentro del cual «la mayoría tiene el derecho de regir y de obligar a todos». [127] La resolución de la mayoría es aceptada como resolución de la totalidad de sus miembros. Así pues, todos cuantos consienten en formar un cuerpo

político bajo un gobierno aceptan ante todos los miembros de esa sociedad la obligación de someterse a la resolución de la mayoría, y dejarse guiar por ella.

Locke considera necesario:

1.: Una ley establecida por consenso como norma de los justo y de lo injusto.

2.: Un juez reconocido e imparcial, con autoridad para resolver diferencias de acuerdo a la ley establecida.

3.: Un poder que respalde la sentencia cuando es justa y la ejecute debidamente.

La finalidad es «conseguir la paz, la seguridad y el bien de la población». [128]

---

[124] Ibíd., § 30, p. 40.

[125] Cf. ibíd., § 88, p. 108.

[126] Ibíd., § 94, p. 119.

[127] Ibíd., § 95, p. 121.

[128] Ibíd., § 131, p. 162.

COMPLEMENTAR LA LIBERTAD CON LA IGUALDAD

El *dinero* no sólo facilita el intercambio, sino que se convierte en capital. Locke, sin embargo, parece ciego frente a esta disfunción. Y justifica la distribución desigual del mismo, puesto que los seres humanos lo aceptan. Así, en la formulación de la teoría de la propiedad se pasa, según la interpretación de Macpherson, de la afirmación de unos derechos naturales iguales a la desigualdad natural en propiedad.

John Dunn, por su parte, defiende el planteamiento de Locke, destacando sus críticas a la ideología conservadora del absolutismo político.

Victoria Camps ve las interpretaciones de Macpherson y de Dunn como complementarias. Y añade:

> La justicia no es sólo libertad, porque no hay derecho a la libertad auténtica si no está garantizada una cierta igualdad. Además de asegurar una igualdad básica, como punto de partida, se hace preciso controlar perpetuamente la distribución de la riqueza, dada la tendencia del ser humano a actuar irracional o egoístamente. La política liberal del laissez-faire será económicamente eficaz, pero no produce justicia. [129]

---

[129] Ibíd., p. 155.

UN CONTRATO PARA LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD

Vida y obra de Jean Jacques Rousseau

Rousseau nace el 28 de junio de 1712 en Ginebra, de una familia de origen francés. Nueve días más tarde muere su madre.

En 1750 su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (*Discours sur les Sciences et les Arts*) es premiado por la Academia de Dijon, que lo publica a fin de año.

En 1754, compone el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*), que ve la luz en agosto del año siguiente.

En 1762 aparece el *Contrato social* (*Contrat social*), cuya entrada en Francia es inmediatamente prohibida. A finales de mayo, el *Emilio* es puesto a la venta en París, pero rápidamente condenado por el Parlamento parisiense. Se ordena la detención de Rousseau, pero éste abandona Francia y marcha a la República de Ginebra. Pocos días después tanto el *Emilio* como el *Contrato social* son prohibidos en Ginebra y debe refugiarse en el principado de Neuchâtel, que depende del rey de Prusia.

El 4 de enero de 1766 sale para Calais, bajo la protección de David Hume, que le hospeda en su casa de Londres. A finales de marzo se instala en Wooton, en Staffordshire, pero pronto inicia una querella con Hume, por correspondencia.

En 1767 se pone a la venta en París su *Diccionario de música* (*Dictionnaire de musique*). Rousseau muere el 2 de julio de 1778 en Ermenonville, Francia.

El poder legítimo

El *Contrato social o principios del derecho político* [130] contiene todos los temas esenciales de la teoría política de Rousseau.

La intención de Rousseau al escribir esta obra es determinar qué condiciones pueden hacer legítima la situación universal de sujeción política en la que los seres humanos se encuentran. Esa situación es injusta (en cuanto favorece más a los ricos que a los pobres) y en último término tiránica (en cuanto despoja a los súbditos de cualquier derecho frente al monarca). Tal es la conclusión decisiva del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* [131] Se trata ahora, por tanto, de determinar bajo qué requisitos el sometimiento político dejaría de ser injusto, y bajo cuáles se convertiría en algo legítimo.

Por «legítimo» debemos entender aquello que es máximamente adecuado a la naturaleza humana en una determinada situación histórica. [132]

El ser humano ha nacido libre, pero está encadenado

El ser humano ha nacido libre, pero en muchos lugares está encadenado. [133] Sin embargo, el más fuerte nunca es bastante fuerte para ser siempre el amo si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. Por eso, Rousseau concluye:

> Convengamos, pues, que fuerza no hace derecho, y que sólo se está obligado a obedecer a los poderes legítimos. [134]

Puesto que ningún ser humano tiene una autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no produce ningún derecho, quedan,

pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los seres humanos.

El ser humano nace libre, y nuestro autor añade:

> Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones al privar a su voluntad de toda libertad. [135]

Así pues, «es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites». [136] Sea de hombre a hombre, sea de un hombre a un pueblo, este razonamiento será siempre insensato:

> Yo hago contigo un convenio, enteramente en perjuicio tuyo y enteramente en beneficio mío, que yo observaré mientras me plazca, y que tú observarás mientras me plazca. [137]

El contrato que funda la ley

La primera convención que funda la ley común tiene que ser establecida por unanimidad. Sólo la unanimidad inicial puede legitimar que más tarde las minorías se sometan a las mayorías. La ley de la pluralidad de los sufragios es en sí misma una institución de convención, y «supone la *unanimidad* por lo menos una vez». [138]

Se ha llegado a un punto en el estado de naturaleza en el que cada individuo no puede enfrentar por sí mismo los obstáculos que se oponen a su conservación. De ahí surge la necesidad de establecer un contrato social. Para Rousseau, el problema fundamental al que da solución el contrato social es el siguiente:

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes. 41

Con ello se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene. El pacto social significa lo siguiente:

> Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo. 42

Libertad e igualdad

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el ser humano un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes:

> Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le

> tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. 43

Todo ser humano tiene naturalmente derecho a todo cuanto le es necesario. En general, para autorizar, en un terreno cualquiera, el derecho de primer ocupante, son menester las condiciones siguientes:

1.: Que ese terreno no esté habitado aún por nadie.

2.: Que sólo se ocupe de él la cantidad que se necesita para subsistir.

3.: Que se tome posesión de él no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que a falta de títulos jurídicos debe ser respetado por los demás.

Rousseau concluye con una observación que debe servir de base a todo el sistema social; y es que

> en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental substituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho. 44

---

[130] Cf. Rousseau, J-.J.: Oeuvres complètes, eds. B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard, La Pléiade, 1959-1969, 4 vols. Aquí citamos el texto Del Contrato social según la traducción castellana de Mauro Armiño en Del Contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Madrid, Alianza, 1989.

[131] Ibíd., p. 205-334.

[132] Cf. Montoya, J.: «Rousseau», en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna, op. cit., p. 271.

[133] Cf. Rousseau, J-.J.: Del Contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, op. cit., p. 10.

[134] Ibíd., p. 14.

[135] Ibíd., p. 16. La cursiva es mía. Las palabras en cursiva anticipan con claridad el pensamiento de Kant.

[136] Ibíd. La crítica a Hobbes es manifiesta.

[137] Ibíd., p. 20.

[138] Ibíd., p. 21. La cursiva es mía.

SOBERANÍA Y VOLUNTAD GENERAL

La soberanía

Para Rousseau, el soberano es un «cuerpo», o un «todo» que sólo tiene existencia activa cuando el pueblo está reunido. Así, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente de la *voluntad general* que tiene como ciudadano. El pacto social implica el compromiso de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. 45

Sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común. Si no hubiera algún punto en el que todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir. Es únicamente en razón de este interés común como debe ser gobernada la sociedad.

Rousseau dice que,

> no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo. 46

Por la misma razón que la soberanía es inalienable, es indivisible. Si se divide, cada una de sus partes no es más que una voluntad particular.

La voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública. Jamás se corrompe al pueblo, pero con frecuencia se le engaña, y sólo entonces es cuando él parece querer su mal.

Rousseau hace una importante distinción:

> Hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares. [139]

La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es claro. De aquí surge la necesidad de un legislador.

Mediante el *pacto social* se da existencia y vida al cuerpo político, mediante la *legislación* se le da movimiento y voluntad. Rousseau escribe:

> Llamo, por tanto, República a todo Estado regido por leyes, bajo la forma de administración que sea; porque sólo entonces gobierna el interés público, y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano. [140]

Rousseau escribe:

> Si se indaga en qué consiste precisamente el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se encontrará que se reduce a dos objetos principales, la libertad y la igualdad. [141]

La *riqueza* poseída ha de ser tal que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse.

La voluntad general

La voluntad general en el individuo es una voluntad formal, sin contenido preciso, con una sola máxima:

> Quiero lo que la asamblea, de acuerdo con un procedimiento de decisión equitativo, determine.

Esta voluntad general puede quizás identificarse con la conciencia moral y su principio «hay que conservar los pactos» (*pacta sunt servanda*), del que Rousseau dice que es un principio innato. En esta *voluntad general* consistiría la verdadera *libertad moral*.

Rousseau tiene un punto de vista hondamente pesimista con respecto al derecho positivo. Considera que las leyes de todos los países tienden a favorecer siempre al fuerte contra el débil, y al que posee contra el que no posee. Así pues, el *Contrato social* no intenta dibujar el plan para construir una sociedad futura, sino establecer una medida de acuerdo con la cual juzgar y condenar las instituciones existentes. [142] Rousseau sabe que en las sociedades modernas ni se dan ni pueden darse las condiciones para la formación de la voluntad general y que, por tanto, en ellas no existen sino «simulacros de leyes».

El Contrato propone así una *utopía*, pero una utopía que no mira al futuro, sino al pasado, una *utopía retrospectiva*, semejante en su función a los ensueños acerca de la edad de oro. El paradero real de los anhelos de Rousseau no es el Estado moderno, ni liberal ni totalitario, sino la pequeña comunidad preferentemente rural,

> en la que los vínculos amorosos personales y las creencias religiosas compartidas forman la parte más sólida del entramado social. [143]

[139] Ibíd., p. 35.

[140] Ibíd., p. 44. La cursiva es mía.

[141] Ibíd., p. 57.

[142] Cf. Shklar, J.N.: Men and citizens. A study of Rousseau's social theory, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

[143] Montoya, J.: «Rousseau», en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna, op. cit., p. 279.

COMPARACIÓN ENTRE AUTORES CONTRACTUALISTAS

Existen diferencias entre los contractualistas Hobbes, Locke y Rousseau: [144]

1.: Hobbes cree que una vez formada la comunidad, deposita ésta su confianza, derecho y poder en un soberano, el Leviatán, con el que no hace contrato y, por consiguiente, al que queda sujeta sin los límites que impondría un contrato de gobierno.

2.: Para Locke, cuando se ha organizado la comunidad, decide el pueblo confiar su libertad y sus derechos a un gobierno para que los proteja y defienda, pero puede rechazar dicho gobierno cuando le convenga.

3.: Según Rousseau, una vez que se ha formado la comunidad por un contrato entre los miembros de la sociedad, puede ésta gobernarse sin distinción entre gobernantes y gobernados.

Así pues:

1.: Hobbes desea un poder absoluto en manos de un rey.

2.: Locke desea una monarquía constitucional, con un poder moderado en el Parlamento.

3.: Rousseau desea una especie de anarquismo sentimental.

Por su parte, José Montoya realiza las siguientes distinciones: [145]

1.: A diferencia de Hobbes, Rousseau no pretende justificar por nuestro propio interés la obediencia a los gobiernos establecidos.

2.: A diferencia de Locke, Rousseau tampoco pretende establecer los límites de la obediencia debida a esos mismos gobiernos.

---

[144] Cf. Rodríguez Aranda, L.: «Introducción», en John Locke, Ensayo sobre el gobierno civil, op. cit., p. XIX-XX.

[145] Cf. Montoya, J.: «Rousseau», en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna, Barcelona, Crítica, 1992, p. 269-270.

BIBLIOGRAFÍA

Bobbio, N.: *Thomas Hobbes*, Barcelona, Plaza & Janés, 1991.

Camps, V.: «Locke», en Victoria Camps (ed), *Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 141-167.

Eidinow, J.; Edmonds, D.J.: *El perro de Rousseau. El relato de la Guerra entre dos grandes pensadores de la época de la Ilustración*, Barcelona, Península, 2007.

Freund, J.: «Le thème de la peur chez Hobbes», en *Cahiers de Wilfredo Pareto*, vol. XVII, nº 40, 1980.

García Montoliu, M.C.; Vila Sancho, G.: *La filosofía de la ilustración. Rousseau*, Valencia, Boreal, 2009.

García Sánchez, E.: *John Locke (1632-1704)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

Hernández Losada, J.M.: *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002.

Hobbes, T.: *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. por W. Molesworth, Londres, 1839-1845, 11 vols. *Opera philosophica quae latine scripsit*, Londres, 1839-1845, 5 vols. Hay 2ª. reimpresión en Scientia Verlag, Aalen, 1966. (El *Short Tract on First Principles* fue descubierto por Tönnies e incluido como apéndice en su edición de *Elements of Law Natural and Politic*, 1928. Por esta razón no está incluido en las *Obras completas* de Molesworth. Otras obras no incluidas en la edición de Molesworth son: *Behemoth or the Long Parliament*, *Of Liberty and necessity*, *Tractatus opticus* y un tratado de física).

— *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1992 (trad. y prefacio de Manuel Sánchez Sarto). Otra edición en: *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Carlos Mellizo).

— *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Carlos Mellizo).

— *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 2010 (contiene una selección de textos, trad. de Enrique Tierno Galván y M. Sánchez Sarto).

— *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).

Horkheimer, M.: *Historia, metafísica, escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982.

Iriarte López, I.: *Una cruel antífrasis. Rousseau: lenguaje, pasión y política*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2007.

Juan López, S. de: *Thomas Hobbes*, Barcelona, Erasmus, 2009.

Lassalle Ruiz, J.M.: *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, Madrid, Dykinson, 2001.

Locke, J.: *The Works in Ten Volumes*, Londres, 1823. Reimpresión, Aalen, Scientia Verlag, 1963.

— *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1990 (trad. de Amando Lázaro Ros). Otra edición en: *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen y fin del gobierno civil*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Carlos Mellizo).

— *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Folio, 2003 (trad. de Luis Rodríguez Aranda). Otra edición en: *Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Tecnos, 2009 (trad. de Juan José García Norro y Rogelio Rovira).

— *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 2007 (trad. de Carlos Mellizo). Otra edición en: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2008 (trad. de Marta Gálvez Parra).

— *La ley de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 2007 (trad. de Carlos Mellizo).

— *Some Thoughts Concerning Education*, ed. John W. Yolton y Jean S. Yolton, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Macpherson, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962. Hay trad. cast. en *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.

Montoya, J.: «Rousseau», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 245-282.

Pezoa Bissières, Á.: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Pamplona, EUNSA, 1997.

Plamenatz, J.. *Man and society*, Londres, Longman, 1977, vol. 1.

Rodríguez Aranda, L.: «Introducción», en John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1990.

Rodríguez Feo, J.: «Hobbes» en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 75-107.

Rousseau, J.-J.: *Oeuvres complètes*, eds. B. Gagnebin y M. Raymond, Gallimard, París, La Pléiade, 1959-1969, 4 vols.

— *Del Contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Mauro Armiño).

— *Del Contrato social o principios de derecho político*, Madrid, Tecnos, 2009 (trad. de María José Villaverde Rico).

— *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2010 (trad. de Antonio

Pintor-Ramos).

— *Emilio, o de la educación*, Madrid, Alianza, 2010.

— *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, Madrid, Tecnos, 2010.

— *Escritos polémicos. Carta a Voltaire. Cartas a Malesherbes. Carta a Beaumont. Carta a Mirabeau*, Madrid, Tecnos, 2009.

— *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 2008.

— *Las confesiones*, Madrid, Alianza, 2007.

— *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*, Madrid, Trotta, 2007 (trad. de Antonio Pintor-Ramos). Otra edición en: *Profesión de fe del vicario saboyano*, Valencia, Diálogo, 2010 (trad. de Cristóbal Aguilar Jiménez).

— *Escritos políticos*, Madrid, Trotta, 2006.

Roux, L.: *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981.

Rubio Carracedo, J.: *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

Shklar, J.N.: *Men and citizens. A study of Rousseau's social theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Solar Cayón, J.I.: *La teoría de la tolerancia de John Locke*, Madrid, Dykinson, 1996.

Tönnies, F.: *Thomas Hobbes. Vida y doctrina*, Madrid, Alianza, 1988.

RAZÓN ESCLAVA DE LAS PASIONES

LA FELICIDAD SIN VIRTUD [146]

Vida y obra de David Hume

David Hume nace en Edimburgo, el 7 de mayo de 1711.

En 1734 marcha a Reims y, luego, a La Fleche, en Anjou, Francia, donde completa el *Tratado de la naturaleza humana* a la edad de veintiséis años. En 1737 llega a Londres, y a fines de 1739, lo publica anónimamente (libros I y II), pero en esas fechas la obra pasa desapercibida. En 1740, con otro editor, publica el libro III.

Tras la publicación en 1741 y 1742, también de forma anónima, de *Ensayos de moral y política*, obra que es recibida favorablemente, solicita en 1744 acceder a la cátedra de ética y pneumática (psicología) en la Universidad de Edimburgo, pero su solicitud es rechazada.

En 1748 publica los *Ensayos Filosóficos sobre el Entendimiento humano* (título que en su quinta edición de 1758 cambia por el de *Investigación sobre el entendimiento humano*). Se trata de una refundición de la parte I del Tratado, pues piensa que la baja acogida de aquella obra se debe al lenguaje utilizado y no al contenido. Estos ensayos se publican firmando con su nombre, y allí mismo reconoce ser también el autor de los *Ensayos de moral y política.*

En 1751 le es denegada la cátedra de lógica en la Universidad de Glasgow, por el carácter polémico de sus escritos. Así que nunca llega a impartir ni una sola clase universitaria en su patria. Ese año se publica su libro *Investigación sobre los principios de la moral*, que es una nueva versión de las partes II y III del *Tratado* en un lenguaje que él considera más

adecuado. Él se refiere a este libro como «el mejor de mis escritos, sean históricos, filosóficos o literarios». [147] Pero pasa desapercibido.

En 1752 es elegido bibliotecario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Glasgow, período que aprovecha para leer libros de historia y redactar su gigantesca *Historia de Gran Bretaña* desde los reinos sajones hasta la Revolución de 1688, que se vende mucho en su época. Como consecuencia de eso, Hume es conocido por sus contemporáneos, sobre todo, como historiador y, en menor medida, como ensayista.

De 1763 a 1765 ejerce como secretario de Lord Hertford en París, donde se gana la admiración de Voltaire. Allí traba una amistad con Rousseau que más tarde se quiebra. En 1768 se establece en Edimburgo. En 1770, Immanuel Kant se refiere a sus trabajos diciendo que le han despertado de «sueños dogmáticos».

Muere en Edimburgo el 25 de agosto de 1776.

Un año después de su muerte se publica su breve autobiografía, donde Hume reconoce, por primera vez, ser el autor del *Tratado*. Sus ensayos *Del suicidio*, *De la inmortalidad del alma* y *Diálogos sobre la religión* que, por su contenido polémico, no había podido publicar en vida, se publican también ese año.

Para la consideración del pensamiento ético de David Hume, nos centraremos en el tercer libro del *Tratado de la naturaleza humana* [148] (1740) y en la *Investigación sobre los principios de la moral* [149] (1751).

El punto de partida: La felicidad ya no proviene de la virtud

Como consecuencia del Renacimiento, así como del protestantismo y del capitalismo, en la época de Hume se produce una ruptura entre «virtud» y «felicidad». Comienza a cuestionarse que la vida virtuosa orientada a

buscar el bien de la sociedad sea la fuente de la felicidad. Así, una tradición de pensamiento representada por Maquiavelo (1469-1527), Hobbes (1588-1679) y Mandeville (1670-1733) sitúa incluso al *egoísmo* en la base de la coordinación social.

Mandeville, por ejemplo, mantiene que la conducta social del hombre puede explicarse sin necesidad de acudir a presupuestos naturales altruistas, como resultante de sus apetencias más egoístas. Según este autor, la naturaleza del hombre es corrupta, guiada por deseos egoístas. Y suprimir ese egoísmo sería catastrófico para la sociedad, porque eso la paralizaría, pues el egoísmo es lo que mueve a los seres humanos. [150] Según Mandeville, el orgullo y la concupiscencia, es lo que hace que la sociedad funcione, pues son motivaciones fuertes que nos llevan a actuar, generando actividad social.

Otros autores, en cambio, se esfuerzan por mantener viva la antorcha de la virtud relacionada con la actuación para el bien de la sociedad. Así, Butler (1692-1752), Shaftesbury (1671-1713) y Hutcheson (1664-1746), insisten en la *realidad del altruismo*, postulando a la *benevolencia* como una disposición humana casi tan sólidamente asentada como el egoísmo y no reducible a él.

Esta fractura entre la noción de «virtud» y la noción de «felicidad» obliga a una redefinición de los términos morales, a la vez que fuerza a buscar una fundamentación de la felicidad no ya en bases sociales y comunitarias sino en la *psicología individual*.

En ese contexto, Hume se esfuerza por dar una base naturalista a la ética ofreciendo un tratado sobre la *naturaleza humana*.

---

[146] Cf. Saoner, A.: «Hume y la Ilustración Británica», en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna, Barcelona, Crítica, 1992, p. 283-314.

[147] Hume, D.: «Autobiografía», en Tratado de la naturaleza humana, Madrid, Tecnos, 4ª ed. 2005, p. 16.

[148] Hume, D.: A Treatise of Human Nature, editada por Selby-Bigge, Oxford, 1888. Su segunda edición, de 1978, preparada por P.H. Nidditch, ha sido cotejada con, y acomodada a, la original de 1939-1940, con el añadido de las enmiendas manuscritas de Hume. Hay trad cast. en Tratado de la naturaleza humana, 2 vols., traducción de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1977, nueva edición en un solo volumen en Madrid, Tecnos, 2005.

[149] Hume, D.: Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral, editada por Selby-Bigge, Oxford, 1894. La edición de 1977, toma en cuenta la segunda edición revisada en 1902, que incluyó A Dialogue, y una tercera edición en 1975, preparada por P.H. Nidditch, cotejada con la de 1772. Hay trad. cast. en Investigación sobre los principios de la moral, Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006.

[150] Mandeville, B.: The Fable of the Bees, 1714. Hay trad. cast. en La fábula de las abejas. Los vicios privados hacen la prosperidad pública. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004.

LA RAZÓN ESCLAVA DE LAS PASIONES

Impresiones e ideas

Hume comienza su teoría de las ideas dividiendo todas las percepciones de la mente humana, todo lo que se presenta a la conciencia, en *impresiones* e *ideas*, las cuales se diferencian por el grado de fuerza y vivacidad de su presencia ante la mente. La distinción entre impresiones e ideas se corresponde aproximadamente con la existente entre *sentir* y *pensar*. [151] Hume comienza su *Tratado* diciendo:

> Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos. [152]

Hume hace también la distinción entre:

1.: *Percepciones simples*: son las que no admiten separación de sus partes.

2.: *Percepciones complejas*: son las que pueden dividirse en partes.

El punto central de la teoría del conocimiento de Hume es la prioridad de las impresiones simples frente a las ideas simples.

Así nos dice que:

1.: Para aprender el uso de un término referido a una sensación, por ejemplo, «rojo», tenemos que mostrar al menos un ejemplo de color rojo.

2.: No podemos generar una impresión pensando simplemente en ella, es decir, a través de su idea.

3.: Cuando falta algún sentido no tenemos ideas referidas a las sensaciones de ese sentido.

Estos fenómenos apoyan la prioridad de las impresiones simples respecto de las ideas simples.

De este modo, el *primer principio* de la ciencia de la naturaleza humana, para Hume, es el siguiente: Las ideas están precedidas por otras percepciones más vivaces de las que derivan y a las que representan, que son las impresiones. [153]

El problema se plantea con las *ideas complejas* para las que no existe ninguna impresión correspondiente. Hume analiza las ideas de espacio y tiempo. Pero piensa que estas ideas provienen también de impresiones particulares: la idea de espacio nos la formulamos a partir de la disposición de los objetos materiales, y la de *tiempo* a partir de la sucesión de ideas e impresiones.

El *segundo principio* fundamental de la teoría del conocimiento de Hume establece la diferencia entre:

1.: *Relaciones de ideas*: Son todas las afirmaciones intuitivas o que se pueden demostrar. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento,

independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Por ejemplo: «2+2=4».

2.: *Cuestiones de hecho*: Son afirmaciones realizadas a partir de relacionar hechos percibidos. Por ejemplo: «el sol saldrá mañana».

Razón y pasiones

Los dos conceptos fundamentales de filosofía moral para Hume son «la razón» y «las pasiones».

Aunque ofrece diversas definiciones de lo que es la «razón», podemos condensarlas diciendo que, para Hume, la *razón* es una facultad que se ejerce mediante el razonamiento abstracto (estableciendo relaciones entre ideas) o mediante el razonamiento probable (estableciendo relaciones entre hechos). [154]

Por *pasiones* entiende las impresiones que nos mueven a actuar. Así, una pasión es

> una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier otro objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito. [155]

Para entender en qué consisten las pasiones, conviene hacer la distinción entre dos tipos de impresiones:

1.: *Impresiones de reflexión*: nacen de impresiones o ideas anteriores.

2.: *Impresiones de sensación*: no resultan de impresiones o ideas anteriores sino que se obtienen directamente.

Las pasiones son *impresiones de reflexión*, y cabe distinguir entre:

1.: *Pasiones directas*: Surgen de modo inmediato a partir de las impresiones del placer o del dolor. Las principales son: deseo y aversión, alegría y tristeza, esperanza y temor, desesperación y confianza.

2.: *Pasiones indirectas*: Nacen también del placer o del dolor, pero por intermedio de sus ideas. Las pasiones indirectas básicas son: orgullo y humildad, amor y odio. Otras pasiones indirectas menos importantes son: ambición, vanidad, envidia, piedad, malicia y generosidad.

Hume presta poca atención a las pasiones directas, ya que en general no presentan casi ningún problema grave. El impulso motor de la mente humana es el placer o el dolor. El placer produce de modo inmediato un movimiento mental de acercamiento y el dolor uno de evitación. Las pasiones directas funcionan de este modo.

En el caso de las pasiones indirectas se establece una relación con uno mismo o con otra persona respecto a lo que causa placer o dolor. Así, el *orgullo* y la *humildad* expresan la idea que una persona tiene de lo que le causa placer o dolor a ella misma, mientras que el *amor* y el *odio* expresan la idea que una persona tiene de lo que le causa placer o dolor a otras personas.

La relación con el «yo» y con el «otro» es determinante para la aparición de las pasiones indirectas.

La razón es esclava de las pasiones

Los defensores de la razón, ante las distinciones realizadas por Hume, podrían suponer que un correcto y pausado razonamiento o reflexión lograría anular o, al menos, reducir la pasión del odio, o la que fuese. Pero, según Hume, las pasiones se resisten al dominio de la reflexión y el razonamiento. Ahí radica la aportación fundamental de la teoría ética y antropológica de Hume, en darse cuenta de que las pasiones no pueden reducirse a los mandatos de la razón. Su tesis fundamental es que no siempre somos razonables, nuestras pasiones no siempre son modificables por las orientaciones objetivas.

Toda la teoría de la acción moral de Hume gira en torno a la cuestión del papel de las pasiones y de la razón. La formulación esencial de dicha teoría se encuentra en el conocido «Pasaje del esclavo» (*Slave Passage*), donde dice lo siguiente:

> Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas. [156]

La razón es la facultad de comparar ideas o de establecer cuestiones de hecho e inferir sobre ellas. No es una instancia que nos pueda mover a la acción. Sólo puede hacerlo indirectamente subordinándose a las pasiones. Lo que nos mueve a la acción son las pasiones.

Hume dice que los filósofos siempre se han sentido orgullosos de creerse movidos a actuar por la razón. Pero era más bien esa sensación gratificante lo que les movía.

Aunque no sintamos ningún tipo de «arrebato emocional» antes de actuar, eso no significa que no nos estemos dejando guiar por una pasión. Existen ciertas pasiones cuyos efectos sobre la conducta son muy intensos, mientras que las alteraciones emocionales que producen son mínimas. En esos casos están actuando las *pasiones apacibles*.

Tasset resalta esta aportación de Hume:

> De esta manera, lo que podríamos llamar el «giro humeano» en ética se caracterizará por afirmar que en todos los casos de presunta determinación racional de la conducta, en realidad estamos siendo guiados primordialmente por una pasión apacible. [157]

Como la razón en Hume se restringe al conocimiento de los objetos y de sus relaciones, sean ideales o reales, establece que en el nivel práctico la razón sólo puede llegar a determinar la mera existencia de los fines de la acción y la adecuación de ciertos medios para llegar a ellos, pero no puede fundamentar ese «orden de los fines», ya que en ese caso estaríamos hablando de la deseabilidad de tales fines. Los fines de la acción están en el orden del deseo y no son reducibles a razones.

Hume pone de manifiesto que la razón no puede provocar las acciones y que se ocupa tan sólo de la coherencia lógica de éstas. Pero no postula una total escisión entre racionalidad y acción, entre racionalidad y moralidad.

Hume rechaza la idea de que la razón pueda estimular o impedir las acciones de modo directo, aunque sí acepta que influya en ellas de modo secundario o instrumental, [158] pues las acciones se realizan bajo ciertos supuestos fácticos (conocimiento del objetivo y de los medios para alcanzarlo) que la razón suministra. Pero la influencia directa sobre la acción la tienen los deseos o pasiones.

Por tanto,

> la razón es una esclava de las pasiones en el ámbito de la acción en el sentido de que la razón afecta a las acciones después del impulso director de una pasión, deseo o propensión; lo único que hace y puede hacer es dirigir impulsos que ya han sido dados. [159]

De todos modos, aunque Hume limita mucho el papel que tradicionalmente se había concedido a la razón en la acción, no la rechaza totalmente, ya que reconoce el hecho innegable de que la razón puede cambiar la información que dirige las acciones y, por consiguiente, influir en éstas:

> Todo aquello que la razón encuentra imposible o inadecuado deja de ser deseado y exigido por sus dueñas, las pasiones. [160]

La idea básica es que los fines últimos de la acción moral no pueden ser determinados por la razón, sino que necesitan de los sentimientos y emociones, en suma, de los deseos.

Y aunque Hume suele colocar como fines básicos u originarios, y causantes primarios de la acción, la consecución del placer y la evitación del dolor, Tasset cree que también serían coherentes con la teoría general de la acción moral de Hume planteamientos no-hedonistas. Según este autor,

> lo esencial de la «antropología moral» de Hume no es la afirmación de que las acciones se basan en deseos de fines hedonistas, sino que originariamente se basan en deseos. [161]

[151] Cf. Tasset, J.L.: La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume, A Coruña, Universidade da Coruña Servicio de Publicacións, 1999, p. 39.

[152] Hume, D.: Tratado de la naturaleza humana, en edición de Selby-Bigge, p. 1, en la trad. cast. de Félix Duque de 2005, p. 43.

[153] Ibíd., en la edición de Selby-Bigge, p. 7, en la trad. cast. de Félix Duque de 2005 (en adelante FD2005), p. 50.

[154] Tasset, J.L.: La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume, op. cit., p. 51.

[155] Hume, D.: Tratado de la naturaleza humana, edición Selby-Bigge, p. 437, FD2005, p. 589.

[156] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 415, FD2005, p. 561.

[157] Tasset, J.L.: La ética y las pasiones, op. cit., p. 63.

[158] Cf. García Roca, J.: Positivismo e Ilustración. La filosofía del David Hume, Valencia, Universitat de València, 1981, p. 241-242.

[159] Tasset, J.L.: La ética y las pasiones, op. cit., p. 67.

[160] Fate Norton, D.: David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 101.

[161] Tasset, J.L.: La ética y las pasiones, op. cit., p. 69.

EL PASO DEL «SER» AL «DEBER SER»

Uno de los fragmentos más famosos de la obra de Hume es el llamado «Pasaje ser-deber» (*Is-Ought Passage*). El pasaje aparece en el libro III del *Tratado* y dice lo siguiente:

> No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón. [162]

Una conclusión de este pasaje sostenida habitualmente por los positivistas contemporáneos, afirma que la deducción de la moral a partir de los hechos no es posible, y como el modelo de conocimiento es la deducción, entonces, la moral carece de fundamento racional.

Sin embargo, aunque Hume delimita el papel de la razón en los ámbitos de la acción y de la evaluación, jamás formula un rechazo completo de ella y de sus funciones para orientar la acción.

El paso ilegítimo del «es» al «debe» ha sido tratado con posterioridad por muchos autores. Destaca la posición de G.E. Moore que se refiere a este paso designándolo con el nombre de «falacia naturalista». [163]

Para comprender el significado de la falacia naturalista conviene aclarar la distinción entre el naturalismo y el no-naturalismo:

1.: El *naturalismo ético* afirma que «es posible inferir, sin un fracaso lógico, una conclusión evaluativa, especialmente una que establezca una obligación, a partir de premisas no-evaluativas». [164] Es decir, afirma la legitimidad de fundamentar lo específicamente moral a partir de instancias no morales. La *falacia naturalista*, al menos en uno de sus sentidos, consiste en ese intento de deducir lógicamente «debe» de «es».

2.: El *no-naturalismo ético* piensa que la conexión entre «es» y «debe» establecida por el naturalismo es ilegítima. En consecuencia, decide escindir el mundo de los hechos y el de los valores, y renuncia, así, a toda posible fundamentación empírica y racional de los enunciados morales. [165]

Entre los naturalistas que cometen la falacia naturalista se encontrarían los estoicos, los escolásticos aristotélicos y los platónicos, entre otros. Este tipo de naturalismo ha sido calificado como «naturalismo metafísico-teológico».

Hume no cae en dicho naturalismo, pero tampoco es no-naturalista. Su posición es más bien la de un «naturalismo empírico». [166]

El naturalismo empírico de Hume parte de la conocida distinción entre proposiciones sobre «relaciones de ideas» y proposiciones sobre «cuestiones de hecho». Sobre las cuestiones de hecho no hay verdades absolutamente ciertas, y la mayor o menor evidencia en su favor procede de la experiencia únicamente. Sólo habrá verdades ciertas de modo absoluto sobre las relaciones de ideas.

Trasladado esto al campo de la ética significa que las únicas verdades necesarias serán las referentes a relaciones de ideas éticas o a deducciones formales. En el naturalismo empírico de Hume estas verdades influyen en la conducta en la medida en que se refieren a cuestiones relacionadas con las pasiones, intereses, necesidades y deseos humanos.

El naturalismo empírico de Hume —iniciado por Hobbes—, trata de repudiar los intentos de fundamentación religiosa y abstracta de la moralidad, y sustituirlos por una fundamentación basada en las necesidades y deseos de los hombres.

Así pues, el naturalismo empírico puede ser definido como

> una ética de base empírica que ofrezca criterios para justificar los enunciados éticos y mantener, a la vez, que existen razones en Ética, (…) pero señalando además (…) que estas razones hacen referencia a las necesidades de la convivencia, o a actitudes humanas, gustos, deseos, etc. [167]

---

[162] Hume, D.: Tratado de la naturaleza humana, edición Selby-Bigge, p. 469-470, FD2005, p. 633-634.

[163] De todos modos, para Moore el paradigma de la falacia naturalista no es tanto el paso del «es» al «debe» sino el intento de definir lo que él considera propiedades no-naturales (por ejemplo, las cualidades éticas) en términos de propiedades naturales. Moore escribe: «Tal vez sea cierto que todas las cosas buenas son también algo más, del mismo modo que es verdad que todas las cosas amarillas producen un tipo determinado de vibración en la luz. Y es un hecho que el objeto de la Ética es descubrir cuáles son todas esas otras propiedades propias de las cosas buenas. No obstante, son muchos los filósofos que al nombrar esas otras propiedades han creído que, en realidad, lo que estaban definiendo era bueno; que estas propiedades, de hecho, no eran sencillamente "otras", sino definitiva y totalmente las mismas que para bondad. Para denominar esta postura sugiero la expresión "falacia naturalista"». Cf. Moore, G.E.: Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, § 10. Hay trad. cast. en Principia Ethica, Barcelona, Crítica, 2002, p. 33. Según Moore incurren en «falacia naturalista», en primer lugar, quienes definan «bueno» o lo asimilen a algo, siempre que entiendan por «bueno» lo «bueno en sí» y, en segundo lugar, quienes analicen «bueno» en términos exclusivamente empíricos.

[164] Penelhum, T.: Hume, Londres, Macmillan, 1975, p. 17-18.

[165] Cf. Guisán, E.: Cómo ser un buen empirista en ética, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985, p. 36.

[166] Tasset, J.L.: La ética y las pasiones, op. cit., p. 96.

[167] Cf. Guisán, E.: Cómo ser un buen empirista en ética, op. cit., p. 11.

LA VIRTUD Y LA JUSTICIA

La virtud es agradable

Para Hume, la moralidad es una cuestión de hecho que, en palabras de este autor,

> *es objeto del sentimiento, no de la razón*. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. [168]

Los *juicios* pueden ser verdaderos o falsos, no así las *distinciones morales*, que son impresiones, y no ideas.

Según Hume,

> el curso de la argumentación nos lleva de este modo a concluir que, dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón, o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos. Nuestras decisiones sobre la rectitud o depravación morales son evidentemente percepciones; y como todas nuestras percepciones son o impresiones o ideas (…). La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común

> tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea. [169]

Se trata, por tanto, de establecer la naturaleza de tales impresiones y el modo en que actúan sobre nosotros.

Existen tipos diferentes de placeres, como pueden ser el estético o el de la buena mesa, y sería absurdo confundirlos. Por tanto, a la afirmación de que la virtud va acoplada a lo agradable y el vicio a lo desagradable, le hace falta una mayor especificación.

Las dos características que Hume considera fundamentales son:

1.: Las impresiones morales solamente pueden ser *causadas por seres humanos* (solamente los seres humanos producen la impresión de ser moralmente buenos o malos).

2.: La *separación del interés particular*: «Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo». [170]

El punto de partida de la investigación empírica de Hume es analizar el conjunto de cualidades que constituyen «el mérito personal», incluyendo en ellas «todo atributo de la mente» y «todo hábito o sentimiento o facultad» que implique valoración moral. Y su conclusión es «que el mérito personal consiste enteramente en la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables* a la *propia persona* o a los *otros*». [171]

El lado natural y el lado artificial de la virtud

Hume reflexiona sobre si la virtud y el vicio son naturales y distingue los siguientes tres modos de entender lo que significa «naturaleza»:

1.: *Lo opuesto a milagros*. Si por naturaleza entendemos lo opuesto a milagros, entonces no solamente tanto el vicio como virtud son naturales, sino también todo lo sucedido alguna vez en el mundo, con excepción de los milagros, en los que está basada la religión cristiana. «Así, pues, si es en ese sentido como decimos que los sentimientos de vicio y virtud son naturales, no hemos descubierto nada extraordinario». [172]

2.: *Lo normal y habitual*. Naturaleza puede ser lo opuesto a raro y poco habitual. En ese sentido los sentimientos morales también son naturales, pues es normal que los sentimientos morales existan en los hombres. Aunque es posible que la virtud sea la cosa menos natural del mundo, al menos la virtud heroica, porque son muy pocos los héroes.

3.: *Lo contrario a lo artificial*. Lo artificial sería algo libre y enteramente nuestro que se presenta en oposición con los demás principios de la naturaleza. En este tercer sentido, tanto la virtud como el vicio son igual de artificiales y están fuera de la naturaleza.

La virtud, por tanto, es natural en tanto que pertenece a la esfera de lo humano y no a la esfera de lo sobrenatural o lo divino. Pero es artificial en la medida en que es algo libremente creado por el hombre.

Hume dice que nuestro sentimiento de la virtud no es natural en todos los casos. Existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres. Hume sostiene que la justicia es de esta clase.

Para Hume,

> el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas. [173]

Y concluye lo siguiente:

> Debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra natural en cuanto exclusivamente opuesta a artificial. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. [174]

La justicia surge de una convención que permite disfrutar a cada uno de sus posesiones con seguridad

Según Hume, poseemos tres especies distintas de bienes:

1.: La satisfacción interna de *nuestra mente*.

2.: La buena disposición externa de *nuestro cuerpo*.

3.: El disfrute de las *posesiones* adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna.

Sobre ellas dice:

1.: No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera.

2.: La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos prive de su uso.

3.: Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración. Al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, «de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su escasez, constituyen el principal impedimento de ésta». [175]

Así pues, el objetivo de la sociedad es la mejora del tercer tipo de bienes, y los inconvenientes de su disfrute son el principal obstáculo que se levanta en el camino de la institución social.

La naturaleza nos proporciona entonces el juicio y el entendimiento para que nosotros generemos el artificio de la justicia.

Pero la razón no va a constituir esa justicia artificial en virtud. Va sencillamente a encaminar el sentimiento moral hacia el enfoque adecuado. Si ese enfoque es posteriormente objeto de *aprobación moral* se debe a que sobre él gravita la fuerza de una *pasión*. En otras palabras, la razón puede descubrir que las normas de justicia resultan necesarias para la vida social, pero si dichos individuos no estuvieran interesados en absoluto por esta conveniencia, la razón poco podría hacer para moverlos. Es, pues, preciso que el descubrimiento de la razón se convierta en un medio para un fin cuya raíz ha de buscarse en las *pasiones*.

El *artificio* se apoya, en consecuencia, en la toma de conciencia de los obstáculos y en el establecimiento de una *convención*, encaminada a resolver el problema de la *inestabilidad* de la posesión. Por su parte, la *escasez* es solucionada por la propia sociedad, al multiplicar ésta las potencialidades humanas.

Así pues, el contenido del artificio es el paso de la posesión a la propiedad, junto con los criterios de aplicación de ésta. Y eso, porque, como dice Hume,

> yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes dado que esa persona actuaría de la misma manera conmigo. [176]

Hume subraya la noción de *reciprocidad*. La concienciación mutua se hace depender de la regularidad futura de las conductas. Para lograr esa reciprocidad se establece la convención. Y «una vez implantada esta convención (…) surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad*, *derecho* y *obligación*». [177]

La noción de propiedad depende de la justicia:

> Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia. [178]

En la hipotética situación presocial solamente cabía hablar de posesiones. La *propiedad* es una categoría que surge de validar unas relaciones, entre persona y objeto generalmente; y esta validación la confiere la *justicia convencional*.

Una vez establecida la convención y surgidas las ideas de justicia y derivadas, Hume trata de justificar que esto basta para garantizar la *concordia social*.

La pasión del *interés propio*, nos lleva a desear esa *convención*. Así, Hume afirma que

> el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos. [179]

Pero las pasiones naturales no bastan. Para mantener el sentido de justicia ha hecho falta algo más: el *sentimiento moral*, que se une a la justicia por medio de la *simpatía*. De este modo,

> el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud. [180]

La simpatía, el interés privado y el «giro altruista de Hume»

La *simpatía* es uno de los principios o mecanismos de la naturaleza humana. No debe confundirse con una pasión o afecto.

El mecanismo es el siguiente:

1.: Conocemos las pasiones de los demás únicamente por vía de la idea, es decir, por sus causas o efectos.

2.: Al relacionar dicha idea con nosotros mismos, damos origen a una impresión paralela a la original percibida por los demás. Esta impresión de las pasiones que suponemos que sienten los otros es la simpatía.

Hume añade:

> La simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación. [181]

La pasión que nos lleva de hecho a actuar no es la simpatía, sino el interés privado. [182] Sin embargo, la experiencia constata que la justicia es objeto de aprobación moral, y esto ha sido posible gracias a la *simpatía*.

Hume se refiere entonces a la *benevolencia*, una pasión tranquila que puede fundamentar la justicia cuando se acompaña del proceso racional que fija la perspectiva imparcial. A la postre, lo que la simpatía se ve obligada a transmitir es un *sentimiento benevolente*.

Frente a posiciones más centradas en el interés privado que encontramos en el *Tratado de la naturaleza humana*, nuestro autor, en la *Investigación sobre los principios de la moral*, realiza un giro en su pensamiento y afirma que sólo la *humanidad*, o *benevolencia general*, se interesa por lo universal. Sólo ella puede ser, por tanto, la que funda la moral.

---

[168] Hume, D.: Tratado de la naturaleza humana, op. cit., edición Selby-Bigge, p. 469, FD2005, p. 633.

[169] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 470, FD2005, p. 635.

[170] Ibíd., p. 694.

[171] Hume, D.: Investigación sobre los principios de la moral, Buenos Aires, Aguilar, p. 144.

[172] Hume, D.: Tratado de la Naturaleza Humana, op. cit., edición Selby-Bigge, p. 474, FD2005, p. 640.

[173] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 483, FD2005, p. 651.

[174] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 484, FD2005, p. 652.

[175] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 488, FD2005, p. 656.

[176] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 490, FD2005, p. 659.

[177] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 490, FD2005, p. 660.

[178] IIbíd., edición Selby-Bigge, p. 491, FD2005, p. 660.

[179] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 495, FD2005, p. 666.

[180] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 499-500, FD2005, p. 671.

[181] Ibíd., edición Selby-Bigge, p. 427, FD2005, p. 576.

[182] Cf. Saoner, A.: «Hume y la Ilustración Británica», en Victoria Camps (ed.), Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna, op. cit., p. 305.

BIBLIOGRAFÍA

Cabezas Borra, D.: *Hume esencial. La razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2008.

García Roca, J.: *Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume*, Valencia, Universitat de València, 1981.

Guisán, E.: *Cómo ser un buen empirista en ética*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

Flew, A.: *David Hume, Philosopher of Moral Science*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

Hope, H. (ed.): *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1984.

Hume, D.: *Philosophial Works*, 4 vols., editada por T.H. Gree y T.H. Grose, Londres, 1874-1875, sobre la ed. de 1777, reimpr. en Scientia Verlag Aalen, 1964.

— *A Treatise of Human Nature*, editada por Selby-Bigge, Oxford, 1888. Su segunda edición, de 1978, preparada por P. H. Nidditch, ha sido cotejada con, y acomodada a, la original de 1939-1940, con el añadido de las enmiendas manuscritas de Hume. Hay trad cast. en *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols., traducción de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1977. Nueva edición en un solo volumen en la editorial Tecnos, Madrid, 2005.

— *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*, editada por Selby-Bigge, Oxford, 1894. La edición de 1977, toma en cuenta la segunda edición revisada en 1902, que incluyó *A Dialogue*, y una tercera edición en 1975, preparada por P.H. Nidditch, cotejada con la de 1772.

— *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Jaime de Salas Ortueta).

— *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2006 (trad. de Carlos Mellizo).

— *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 2010. Otra edición en Trotta, Madrid, 2003.

— *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Tecnos, 2004. Otra edición en Alianza, Madrid, 1999.

— *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1995.

— *Escritos impíos y antirreligiosos*, Madrid, Akal, 2005.

— *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos, 2004.

— *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 2010.

— *De los prejuicios morales y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 2009.

— *Ensayos morales y literarios*, Madrid, Tecnos, 2008.

— *Sobre el estudio de la historia. Y los apéndices de la historia de Inglaterra*, Madrid, Minerva, 2010.

Llop Grifo, R.; Navarro Conde, F.: *Filosofía moderna. Hume*, Valencia, Boreal, 2009.

Mandeville, B.: *The Fable of the Bees*, 1714. Hay trad. cast. en *La fábula de las abejas. Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Martínez Martínez, J.A.: *David Hume (1711-1776)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

Mercado Montes, J.A.: *El sentimiento como racionalidad. La filosofía de la creencia en David Hume*, Pamplona, EUNSA, 2002.

Mercer, Ph.: *Sympathy and Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Moore, G.E.: *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. Hay trad. cast. en *Principia Ethica*, Barcelona, Crítica, 2002.

Norton, D.F.: *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Penelhum, T.: *Hume*, Londres, Macmillan, 1975.

Raphael, D.D. (ed.): *British Moralists*, Oxford, Clarendon Press, 1969, 2 vols.

Recuero Astray, J.R.: *La cuestión del bien y del mal. Diálogos con Hume, Kant, Schopenhauer y Zubiri*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

Saoner, A.: «Hume y la Ilustración Británica», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 283-314.

Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*, ed. E.G. West, Nueva York, Arlington House, 1969. Hay trad. cast. en *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2004.

Tasset, J.L.: «Estudio introductorio», en David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos, 1ª ed. 1990, 2ª ed. 2004.

— *La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*, A Coruña, Universidade Da Coruña Servicio de Publicacións, 1999.

— «Introducción a la filosofía de la religión de David Hume», en David Hume, *Escritos impíos y antirreligiosos*, Madrid, Akal, 2005, p. 17-88.

AUTONOMÍA Y LEY UNIVERSAL

LA RAZÓN PURA Y EL MÉTODO TRANSCENDENTAL

Vida y obra de Immanuel Kant

Immanuel Kant nace en Königsberg, el 22 de abril de 1724, en el seno de una familia de artesanos. [183] Es el cuarto de once hijos. Su padre trabaja como artesano del cuero. A los ocho años ingresa en el *Collegium Fridericianum*, donde tiene ocasión de estudiar lenguas clásicas y religión.

Tras ocho años de colegio, muerta ya su madre, Kant ingresa en la Universidad de Königsberg. Kant quiere conocer un poco de todas las ciencias, pero las que realmente le atraen son la filosofía, las matemáticas y las ciencias naturales.

Su padre muere en 1746.

Terminados sus estudios universitarios, Kant enseña como profesor particular. Esta dedicación, que dura unos siete años y que le impide consagrarse plenamente a su labor propiamente teórica, indica la falta de medios económicos del futuro profesor universitario.

A partir de 1755, una vez realizados doctorado (*Promotion zum Magister*) y habilitación (*Dissertation*), enseña en la universidad de Königsberg, como *Privatdozent*, durante 15 años (1755-1770), sin un sueldo fijo.

Por fin, tras haber rechazado ofertas de otras universidades, accede, a sus 46 años de edad, al puesto de profesor ordinario de lógica y metafísica en la universidad de Königsberg. Con motivo de este acontecimiento, defiende, en latín, su famosa *Dissertatio*. Al fin se siente liberado

económicamente y, por ello mismo, cobra la independencia suficiente para dedicarse a preparar a fondo las obras que le darían renombre universal.

Después de la *Dissertatio* de 1770, se produce un paréntesis de casi once años en que Kant no publica más que algunos trabajos marginales. Es la larga gestación de su obra cumbre, la *Crítica de la razón pura*, que aparece en 1781, cuando Kant ha cumplido ya 57 años.

A partir de ese momento se inicia una década muy productiva, con trabajos tan relevantes como *Prolegómenos a toda futura metafísica* (1783), *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (1784), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural* (1786), *¿Qué significa «orientarse en el pensamiento»?* (1786). En 1787 aparece la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, con importantes modificaciones. La *Crítica de la razón práctica* aparece en 1788 y, dos años más tarde, en 1790, la *Crítica del juicio*.

En la siguiente década, 1791-1800 se observa una notable disminución de su actividad, de todas formas, produce obras tan destacadas como *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *La paz perpetua* (1795), *La metafísica de las costumbres* (1797) y *El conflicto de las facultades* (1798).

Kant muere en Königsberg en 1804.

La revolución copernicana y los juicios sintéticos *a priori* [184]

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos dice que algunas disciplinas (las matemáticas y la física) han encontrado el camino de la ciencia. La metafísica, que trata sobre qué es lo que podemos saber, en cambio, no ha logrado descubrir ese camino.

Según Kant, el fracaso de la metafísica se debe a que los filósofos han intentado captar la verdad que hay en el mundo que nos rodea, sin analizar en qué grado nuestra constitución humana está ya siempre aproximándose de un modo humano a dicha realidad. Por lo tanto, lo que hay que hacer es reconocer cuáles son las facultades humanas que están ya siempre influyendo en nuestro modo de captar la verdad del mundo.

Así, Kant propone en su libro una *revolución copernicana* del pensamiento, y es la de suponer que, e*n vez de ser nuestra facultad de conocer la que se rige por la naturaleza del objeto, es éste el que se rige por aquélla*. En palabras de Kant: el nuevo método partirá de la premisa de que «sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas». [185]

Nuestra facultad de conocer necesita poner orden en la realidad, un orden que quizás no exista de ese modo para un ser superior a nosotros, pero del que nosotros no podemos escapar porque es constitutivo de nuestra razón humana. Y ese orden lo establecemos mediante lo que Kant llama los «juicios sintéticos a priori».

Para entender qué son los juicios sintéticos a priori, comencemos por aclarar en qué consiste el conocimiento «a priori» en Kant. El conocimiento *a priori*, según Kant, es el «absolutamente independiente de toda experiencia». [186] Las proposiciones matemáticas poseen este carácter. Las propiedades distintivas de este tipo de conocimiento son:

1.: La *universalidad*: Ser válido siempre para nuestra razón humana, por la forma en que nuestra razón tiene de ordenar las cosas.

2.: La *necesidad*: su negación implica contradicción.

Frente a este conocimiento está el *empírico* o *a posteriori*, que:

1.: *No* es estrictamente *universal*: es simplemente una generalización inductiva a partir de la experiencia que podría refutarse si

apareciera un caso que no siguiera la regla.

2.: *No* es estrictamente *necesario*: su negación no implica contradicción.

Pero Kant no cree posible construir una ciencia desentendiéndose totalmente de lo empírico. Aquí distingue entre los juicios sintéticos y los analíticos:

1.: Los *juicios analíticos* son aquellos en los que el predicado explica lo ya implícitamente contenido en el sujeto. «Un día lluvioso es un día húmedo» sería un juicio analítico, ya que el predicado «húmedo» no añade nada nuevo al sujeto «día lluvioso». Los juicios analíticos son simplemente explicativos.

2.: Los *juicios sintéticos* añaden, en cambio, algo que no está contenido en el sujeto. «Un día lluvioso es un día frío» es un juicio de ese tipo, ya que el predicado «frío» no está incluido en el sujeto, depende de la experiencia.

Todos los juicios *a posteriori* son *sintéticos*, es decir, amplían el contenido del sujeto, pero *carecen de universalidad* y *de necesidad* en sentido estricto.

Si todos los juicios sintéticos fueran *a posteriori* no saldríamos de la esfera de lo contingente y particular. Pero existen juicios *sintéticos a priori*.

Tomemos la proposición «Todo lo que sucede posee una causa». Es un juicio *sintético* (porque añade algo que no está contenido en el sujeto) y *a priori* (no es justificable por la experiencia, dada su universalidad y su necesidad). Lo interesante del método de Kant es que trata de saber cuáles son esas características de nuestro modo de conocer y que constituyen el marco de lo que podemos conocer. Y, un ejemplo, es que nuestra razón no

puede concebir que algo pueda suceder sin una causa. Llegamos a este conocimiento a través de los juicios sintéticos *a priori*.

El concepto de *juicio sintético a priori* es la base sobre la que se produce la revolución copernicana de Kant, pues desde él las estructuras cognoscitivas del ser humano *construyen* el objeto. Es decir, mediante estos juicios, el ser humano organiza la naturaleza y establece las leyes de ésta.

El método trascendental

El método filosófico de Kant es trascendental («transcendental» significa que se pregunta por las «condiciones de posibilidad» de algo). El problema principal para Kant consiste en ver cuáles son las *condiciones de posibilidad* del conocimiento que él llama *a priori*. Este es el método que sigue en la *Crítica de la razón pura*, distinguiendo una estética, una analítica y una dialéctica trascendentales:

1.: En la *estética trascendental* se analizan los *elementos a priori* del *conocimiento en su aspecto sensible*. Kant concluye que el *espacio* y el *tiempo* son *condiciones a priori de la sensibilidad*, es decir, son *formas inherentes*, no a los objetos, sino *al sujeto* que los intuye. No podemos conocer nada dentro de nosotros mismos ni fuera de nosotros mismos sin presuponer, ya siempre, la existencia del espacio y el tiempo.

2.: En la *analítica trascendental* Kant estudia cuáles son los *elementos a priori del conocimiento en su aspecto intelectual*. Según Kant, poseemos unos conceptos puros o *categorías* (doce, en total) que desempeñan respecto del *pensamiento* la misma función que el espacio y el tiempo respecto de la *intuición*. Y ordena esas categorías en cuatro grupos: cantidad, cualidad, relación y modalidad.

Como síntesis de la estética y de la analítica trascendental, podemos decir que tenemos dos modos de aproximarnos al conocimiento:

1.: La *sensibilidad*, que *intuye*.

2.: El *entendimiento,* que *entiende*.

El conocimiento no puede surgir de una sola de estas facultades humanas, sino de la unión de ambas:

> Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. [187]

Pero Kant da un salto más y, en la dialéctica trascendental, nos habla del uso puro de la razón.

3.: En la *dialéctica trascendental* nos dice que el uso *puro* de la razón consiste en intentar descubrir las condiciones de posibilidad de las categorías, y extrae tres ideas o conceptos puros de la razón:

- La unidad absoluta del sujeto pensante o *alma*.
- La unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno o *mundo*.
- La unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general o *Dios*.

Con este método transcendental, se aproxima también al ámbito de la moral. A continuación trataremos algunos de los principales conceptos kantianos en dicho ámbito.

[183] He tomado estos datos de Ribas, P.: «Introducción: Kant y la Crítica de la razón pura», en Immanuel Kant, Crítica de la razón pura, Madrid, Alfaguara, 1989 (prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas), p. XIX-XXII. Basado, a su vez, en Vörlander, K.: Kants Leben, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1974.

[184] Cf. Kant, I.: Crítica de la razón pura, op. cit., p. XXIII-XXXV.

[185] Ibíd., B XVIII, p. 21.

[186] Ibíd., B 3, p. 43.

[187] Ibíd., A 51, B 75, p. 93.

LA LEY MORAL Y LA BUENA VOLUNTAD

La ley moral se ocupa del conocimiento *a priori* sobre lo bueno [188]

Una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo las dos características del conocimiento *a priori*, la *universalidad* y la *necesidad*. El fundamento de la obligación tiene que ser buscado *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura.

Cualquier prescripción que se apoye en fundamentos empíricos en la más mínima parte, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral, pues carecerá de universalidad y necesidad.

Toda la *filosofía moral* descansa enteramente sobre su parte *pura* y, aplicada al hombre, le da, como ser racional, leyes *a priori*. [189] La *metafísica de las costumbres* (es decir, el estudio sobre lo que podemos conocer respecto a la moral) es necesaria porque las costumbres permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falta ese hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento.

Kant distingue entre el conocimiento moral adquirido por la experiencia y el puro. El conocimiento que nos llega por la experiencia es incapaz de distinguir entre aquellos que actúan conforme a la ley moral porque tienen miedo de las represalias sociales si no las siguen, de los que actúan conforme a la ley moral porque creen en ella. Pero «lo que ha de ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que también tiene que suceder *por mor de la misma*». [190] En caso contrario, esa conformidad es sólo muy contingente, porque el fundamento inmoral

producirá de vez en cuando acciones conforme a la ley, pero a veces contrarias a ella.

La *ley moral*, en su pureza y autenticidad, no se puede buscar en ningún otro sitio más que en una *filosofía pura* (metafísica), y sin ella no puede haber filosofía moral.

Por otro lado, la metafísica de las costumbres ha de investigar la idea y los principios de una voluntad *pura* posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general.

La *fundamentación de la metafísica de las costumbres* tiene por objetivo, en palabras del propio Kant, «la búsqueda y establecimiento del *principio supremo de la moralidad*» [191] (es decir, un conocimiento universal y necesario respecto al deber moral).

Lo bueno «en sí» (*a priori*) es la buena voluntad

Kant afirma que:

> En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una buena voluntad. [192]

1.: Consideremos los *dones naturales*: Los diversos *talentos* (ingenio, entendimiento), o las propiedades del *temperamento* (buen ánimo, decisión, perseverancia), son, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones (y que constituye su *carácter*) no es buena.

2.: Consideremos los *dones de la fortuna*: El poder, la riqueza, la honra, la salud, y la satisfacción con el propio estado bajo el nombre de *felicidad*, dan aliento, pero frecuentemente también arrogancia, si no está presente una buena voluntad. Así, «la buena voluntad parece constituir la indispensable condición aun de la dignidad de ser feliz». [193] O, dicho de otro modo, tener una buena voluntad es lo que nos hace dignos o merecedores de ser felices, aunque puede ocurrir que una persona con buena voluntad, tenga muy mala fortuna, y acabe padeciendo grandes sufrimientos.

Algunas propiedades, como el autodominio o la reflexión serena, parecen constituir una parte del valor *interior* de la persona, pero sin una buena voluntad pueden llegar a ser sumamente malas.

La buena voluntad es «buena» con independencia de lo que realice en la práctica. Kant lo aclara:

> La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí, y, considerada por sí misma, hay que estimarla mucho más, sin comparación, que todo lo que por ella pudiera alguna vez ser llevado a cabo. [194]

Aun cuando no pudiera realizar nada y sólo quedase la buena voluntad, ella brillaría por sí misma, como algo que posee en sí mismo su pleno valor. La utilidad o esterilidad no puede añadir ni quitar nada a este valor.

De hecho, la felicidad puede ser antes realizada por los instintos que por la razón. Así, muchos de los que cultivan la razón acaban envidiando al hombre ordinario, que está más cerca de la dirección por los instintos y no concede a su razón mucho influjo sobre su conducta.

Pero la razón está destinada a un propósito mucho más digno que la felicidad. El verdadero cometido de la razón es producir una *voluntad buena*, no acaso como *medio* para otra cosa, sino *en sí misma*. Esta voluntad tiene que ser el bien supremo y la condición para todo anhelo de felicidad.

La buena voluntad tiende hacia el bien no por inclinación sino por deber

Para explicar el concepto de buena voluntad, Kant nos ofrece tres proposiciones, en torno al concepto del «deber».

1.: Primera proposición: Actuar *conforme al deber* no es lo mismo que actuar *por deber*. El valor moral estriba en *hacer el bien por deber, no por inclinación*.

   Si una persona realiza el bien para salvar su propia vida, o porque le conmueve el sufrimiento de otros, se está guiando por sus propias inclinaciones. El valor moral estriba, en cambio, en hacer el bien por respeto a la propia ley moral, aún en contra de nuestras inclinaciones.

2.: Segunda proposición: «Una acción por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida». [195] Los propósitos que pudiéramos tener en las acciones no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral. Lo

importante no es lo que pretendemos con la acción, sino que la ley por la que nos guiemos sea universal y necesaria.

3.: Tercera proposición: Como consecuencia de las dos anteriores: «el deber es la necesidad de una acción por respeto por la ley». [196]

Una acción por deber ha de apartar el influjo de la inclinación, de modo que no quede para la voluntad otra cosa que pueda determinarla a no ser:

1.: Objetivamente, la *ley práctica*.

2.: Subjetivamente, el *respeto puro* por esta ley práctica, y por tanto, la *máxima* de dar seguimiento a esa ley aun con quebranto para todas mis inclinaciones.

Así, Kant distingue entre:

1.: La *máxima*: el principio *subjetivo* del querer.

2.: La *ley práctica*: el principio *objetivo* del querer, es decir, aquel deber que serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear.

La universalización como brújula para la vida moral

Para que mi querer sea moralmente bueno, basta con preguntarme si puedo querer que mi máxima se convierta en una ley universal. Si no, es una máxima reprobable.

Todos los seres racionales son capaces de distinguir el deber de las inclinaciones, y el deber les exige el respeto de una ley práctica como

legislación universal, aunque no comprendan su fundamento, pues esa tarea corresponde investigarla a los filósofos.

El respeto *puro* por la *ley práctica* es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor supera a todo.

Kant considera ese principio de universalización de la ley práctica como una brújula para la vida moral. Así escribe:

> Sería fácil mostrar aquí cómo con esta brújula en la mano sabe distinguir muy bien en todos los casos que se den qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber o contrario al deber, si, sin enseñarle en lo más mínimo nada nuevo, se le hace atender solamente a su propio principio, como Sócrates hacía, y que así pues no hace falta ciencia ni filosofía para saber qué se tiene que hacer para ser honrado y bueno, e incluso sabio y virtuoso. [197]

---

[188] Cf. Kant, I.: Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Edición bilingüe, Barcelona, Ariel, 1999. Al citar esta obra indicaremos, en primer lugar, el número de página correspondiente a la edición clásica de las obras de Kant en alemán y, en segundo lugar, el número de página de la versión en castellano en la edición de Ariel.

[189] La experiencia, tendría, en todo caso, un papel para ayudar a distinguir en qué casos las leyes a priori tienen su aplicación y para procurarles energía para su ejecución.

[190] Cf. Kant, I.: Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op. cit., 390, p. 111.

[191] Ibíd., 392, p. 115.

[192] Ibíd., 393, p. 117.

[193] Ibíd., 393, p. 117.

[194] Ibíd., 394, p. 119.

[195] Ibíd., 399, p. 129.

[196] Ibíd., 400, p. 131.

[197] Ibíd., 404, p. 137-139.

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO

El imperativo hipotético y el imperativo categórico

La voluntad es una facultad de elegir solamente aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como bueno. Pero si la voluntad se halla sometida a condiciones subjetivas, si no es *en sí* completamente conforme a la razón, entonces la determinación de esa voluntad en conformidad con leyes objetivas es *constricción*.

La representación de un principio objetivo en tanto que es *constrictivo* para una voluntad se llama un *mandato de la razón*, y la fórmula del mandato se llama *imperativo*. [198]

Todos los imperativos son expresados por un «deber» y muestran una constricción.

Kant distingue entre:

1.: Lo *bueno*: Lo que determina a la voluntad por:

- Las representaciones de la razón.

- Causas objetivas.

- Fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal.

2.: Lo *agradable*: Aquello que tiene influjo sobre la voluntad por:

- La sensación.

- Causas subjetivas.

- Fundamentos que valen sólo para el sentido de éste o aquél.

Una voluntad perfectamente buena (la voluntad *divina* o, en general, la voluntad *santa*), no puede ser representada como *constreñida* a acciones conforme a la ley, porque su *querer* ya concuerda con la ley necesariamente.

Los imperativos son fórmulas dirigidas a los seres racionales cuya voluntad subjetiva es imperfecta. Son fórmulas de la determinación de la acción.

Todos los imperativos mandan o hipotética o categóricamente: [199]

1.: *El imperativo hipotético*: Representa la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere. En este caso, la acción solicitada es buena *para otra cosa*.

2.: *El imperativo categórico*: Representa una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin. En este caso, la acción solicitada es buena *en sí*.

Kant establece también las siguientes subdivisiones:

1.: El imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para un propósito que puede ser:

- *Posible*: En ese caso es un principio *problemático*-práctico.

Sobre el imperativo *hipotético problemático* nos dice: Todas las ciencias tienen imperativos relativos a cómo alcanzar fines, éstos pueden llamarse, en general, imperativos de la *habilidad*. Aquí la cuestión no es si el fin es racional y bueno, sino sólo qué se tiene que hacer para alcanzarlo. Tanto si la finalidad es curar como si es envenenar, el imperativo de la habilidad te dirá cómo hacerlo. Así, los padres intentan hacer aprender a sus hijos pequeños *cosas bien diversas*, y procuran su *habilidad* en el uso de los medios para todo

tipo de fines, con independencia de la profesión que luego escojan.

- *Real*: En ese caso es un principio *asertórico*-práctico.

Sobre el imperativo *hipotético asertórico* nos dice: Hay, no obstante, un fin que se puede presuponer como real en todos los seres racionales. Ese fin es la *felicidad*. Así, el imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para el fomento de la felicidad es *asertórico*. La habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar *prudencia.*

2.: El imperativo *categórico*, que declara la acción objetivamente necesaria por sí, vale como un principio *apodíctico* (es decir, válido de manera universal para la razón), práctico.

Sobre el *imperativo categórico* nos dice: Hay un imperativo que pone por único fundamento el propósito de alcanzar una cierta conducta y manda esta conducta inmediatamente. Es el imperativo categórico. Atañe al principio de donde se sigue la acción y lo esencialmente bueno de la misma. Consiste en la actitud, sea cual sea el resultado. Este imperativo bien puede llamarse el de la *moralidad*.

El imperativo categórico sigue la ley de la universalidad

Kant realiza la siguiente distinción entre imperativos:

1.: Imperativos *hipotéticos problemáticos*:

- *Reglas* de la habilidad.

- Imperativos *técnicos* (pertenecientes al arte).

2.: Imperativos *hipotéticos asertóricos*:

- *Consejos* de prudencia.

- Imperativos *pragmáticos* (pertenecientes a la bienandanza).

3.: Imperativos *categóricos*:

- *Mandatos* (*leyes*) de la moralidad.
- Imperativos *morales* (pertenecientes a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres).

Entonces surge la pregunta: ¿Cómo son posibles todos estos imperativos?

1.: En el caso de los imperativos de *habilidad* y los imperativos de *prudencia*, es obvio que quien quiere el fin quiere también los medios necesarios para conseguirlo. Esto es una proposición analítica.

2.: El problema con el fin de la felicidad es que la «felicidad» es un concepto indeterminado. Hay quien la relaciona con la riqueza, el conocimiento, una larga vida o la salud, pero todas esas cosas pueden llevar también a una vida infeliz.

Los imperativos de la prudencia no pueden mandar, por eso han de ser tenidos más bien por consejos que por mandatos de la razón.

Kant afirma: «no es posible un imperativo que mandase en sentido estricto realizar lo que hace feliz, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente en fundamentos empíricos». [200]

3.: Pero, cómo sea posible el imperativo de la *moralidad* es la única pregunta necesitada de una solución.

Hay que temer que los imperativos que parecen categóricos sean seguidos, en el fondo, como imperativos hipotéticos. Un ejemplo puede

ser el imperativo que nos dice: «no debes prometer engañosamente». Engañar es malo por sí mismo, pero siempre es posible que en secreto pudiera tener influjo sobre la voluntad el miedo a la vergüenza. Entonces sería seguido como imperativo hipotético.

Es necesario investigar enteramente *a priori* la posibilidad de un imperativo categórico. Es decir, la formulación de un imperativo que aquél que lo cumpla lo haga siempre de modo categórico e incondicionado.

Para poder formular un *imperativo hipotético* es necesario conocer la meta que se persigue alcanzar. Pero el contenido de un *imperativo categórico* se conoce inmediatamente, pues ese imperativo sólo contiene la necesidad de que la máxima (el principio subjetivo de obrar) sea conforme a una ley que no dependa de las inclinaciones individuales, y tal ley es la universalidad.

---

[198] Cf. ibíd., 413, p. 157.

[199] Cf. ibíd., 414, p. 159.

[200] Ibíd., 418, p. 167.

FÓRMULAS DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Primera formulación del imperativo categórico: la ley universal

Kant afirma entonces:

> El imperativo categórico es así pues único, y, por cierto, este: obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal. [201]

De este único imperativo pueden derivarse todos los imperativos del deber.

Dado que la universalidad de la ley según la cual suceden efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza*, es decir, la existencia de las cosas en tanto que está determinada según leyes universales, tenemos que el imperativo universal del deber también podría expresarse así:

> Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza. [202]

Deberes perfectos y deberes imperfectos

A continuación Kant enumera algunos deberes relacionados con dicho imperativo categórico según esta división: [203]

1.: Deberes perfectos (aquellos que no permiten ninguna excepción en provecho de la inclinación):

- Deberes perfectos hacia nosotros mismos (internos).
- Deberes perfectos hacia otros (externos).

2.: Deberes imperfectos (aquellos que permiten alguna excepción en provecho de la inclinación):

- Deberes imperfectos hacia nosotros mismos (internos).
- Deberes imperfectos hacia otros (externos).

Cuatro ejemplos de deberes perfectos e imperfectos analizados desde la noción de «ley universal»

Kant nos ofrece los siguientes ejemplos:

1.: Ejemplo de deber perfecto interno: «No quitarse la vida».

Pensemos en un ser humano que, por una serie de males, siente fastidio por la vida, y se pregunta a sí mismo si quitarse la vida. Si intentara convertir su máxima en una ley universal tendría que afirmar lo siguiente: «tomo por amor propio como principio acortarme la vida si ésta me amenaza a largo plazo con más mal que agrado me promete». Pero una naturaleza cuya ley fuese destruir su propia vida por la misma sensación cuyo cometido es impulsar al fomento de la vida contradiría a esa sensación misma, y no subsistiría como naturaleza. Aquella máxima contradice al principio supremo de todo deber. «No quitarse la vida» es un deber perfecto interno.

2.: Ejemplo de deber perfecto externo: «Prometer siempre con intención de cumplir la promesa».

Pensemos en otro ser humano, apremiado por la necesidad de tomar dinero en préstamo. Sabe que no podrá pagar, pero también que no se le prestará nada si no promete solemnemente

devolverlo en un tiempo determinado. Si toma el dinero bajo promesa se estaría guiando por esta máxima: «cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca». Pero si esa máxima intenta convertirse en ley universal se contradice necesariamente. Una ley universal que afirmara que las promesas se pueden romper a conveniencia haría que nadie creyera que se le ha prometido algo. «Prometer siempre con la intención de cumplir la promesa» es un deber perfecto externo.

3.: Ejemplo de deber imperfecto interno: «Desarrollar nuestros talentos».

Un ser humano encuentra en sí un talento que, si lo cultiva, podría resultarle útil para muchos propósitos, pero prefiere ir tras el placer que esforzarse en el desarrollo de ese talento. Una naturaleza podría subsistir aunque este ser humano dejase que se oxidara su talento. Pero le es imposible *querer* que ésta se convierta en una ley universal de la naturaleza. Pues como ser racional quiere necesariamente que se desarrollen en él todas las facultades porque le son útiles para todo tipo de posibles propósitos. «Desarrollar nuestros talentos» es un deber imperfecto interno.

4.: Ejemplo de deber imperfecto externo: «Ayudar al necesitado».

A otro ser humano le va bien, pero ve que otros tienen que luchar con grandes trabajos, y afirma «no tengo ganas de contribuir con nada a su bienestar o a su socorro en la necesidad y, en consecuencia, no lo haré». Aunque el género humano podría subsistir, es imposible *querer* que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza. Una voluntad que decidiese esto se contradiría a sí misma, ya que pueden ocurrir algunos casos en los que necesite del amor y compasión de otros, y

perdería la esperanza del socorro. «Ayudar al necesitado» es un deber imperfecto externo.

Se tiene que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal.

Conclusiones de los ejemplos: [204]

1.: Sobre los ejemplos 1 y 2 (deberes perfectos): Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima ni siquiera puede ser *pensada* sin contradicción como ley universal de la naturaleza.

2.: Sobre los ejemplos 3 y 4 (deberes imperfectos): En algunas acciones no podemos encontrar esa imposibilidad interna, pero es sin embargo imposible *querer* que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad semejante se contradiría a sí misma.

Los *deberes perfectos* son deberes *inexcusables.*

Los *deberes imperfectos* son deberes *meritorios.*

Segunda formulación del imperativo categórico: el fin en sí mismo

Kant define a la *voluntad* como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar en *conformidad con la representación de ciertas leyes.*

Y respecto a ello distingue entre:

1.: El *fin*: fundamento objetivo de la autodeterminación de la voluntad.

2.: El *medio*: fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin.

Kant afirma entonces:

> En el supuesto de que hubiese algo cuya existencia en sí misma tuviese un valor absoluto, que como fin en sí mismo pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica. [205]

Y, sobre ello, nos dice:

> El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre a la vez como fin. [206]

Kant distingue entonces entre:

1.: *Cosas*. Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, sino en la naturaleza. Son seres irracionales que tienen solamente un valor relativo como medios, y por ello se llaman *cosas*.

2.: *Personas*. En cambio, «los seres racionales se denominan *persona*s, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio». [207]

Kant nos ofrece entonces una segunda formulación del imperativo categórico, al afirmar que el imperativo práctico será así pues el siguiente:

> Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio. [208]

Los cuatro ejemplos de deberes perfectos e imperfectos analizados desde la noción de «fin en sí mismo»

Kant vuelve entonces a los cuatro ejemplos anteriores, y dice lo siguiente:

1.: Sobre el suicidio: Si un ser humano, para escapar a un estado penoso, se destruye a sí mismo, se sirve de sí mismo meramente como un medio para mantener un estado soportable hasta el fin de la vida. Pero el ser humano es un fin en sí mismo y no puede tratarse a sí mismo *meramente* como medio.

2.: Sobre la promesa mentirosa hacia otros: En ese caso, un ser humano se quiere servir de otro *meramente como medio*, pues a aquel a quien yo quiero usar para mis propósitos le es imposible estar de acuerdo con mi manera de proceder hacia él.

3.: Sobre el cultivo de los propios talentos: Descuidar los propios talentos puede ser compatible con la *conservación* de la humanidad como fin en sí misma, pero no con el *fomento* de este fin.

4.: Sobre ayudar a los demás: La humanidad podría subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro. Pero los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis* fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí *todo* su efecto.

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional como fin en sí misma no está tomado de la experiencia.

Tercera formulación del imperativo categórico: la voluntad legisladora y el reino de los fines

Kant considera que de la primera y segunda formulación del imperativo categórico se sigue una tercera, el tercer principio práctico de la voluntad, y es la idea de «la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora». [209]

La *voluntad* no está meramente sometida a la ley, sino que tiene que ser considerada también como *autolegisladora*, y precisamente por eso sólo entonces como sometida a la ley.

Si hay un imperativo categórico, sólo puede mandar hacer todo por la máxima de la propia voluntad como una voluntad tal que a la vez se pudiese tener por objeto a sí misma como universalmente legisladora. Así pues, el hombre está *sometido solamente a su legislación propia* y sin embargo *universal*. Kant llama a este principio el de *autonomía* de la voluntad, y lo contrapone a los principios que recibe el ser humano desde otros lugares y que pertenecen a la *heteronomía*.

El concepto de todo ser racional como universalmente legislador para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones conduce a un concepto muy fructífero que es el de *un reino de los fines*.

Por *reino* entiende Kant «el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes». [210]

El *reino de los fines* surge (como ideal) desde el momento en el que los seres racionales están bajo la ley de que cada cual debe tratarse a sí mismo

y a todos los demás nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en sí mismo.

Así, «un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro cuando es en él universalmente legislador, ciertamente, pero también está sometido él mismo a esas leyes». [211]

La *moralidad* consiste, así pues, en la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines. Y esta legislación tiene que poder ser encontrada en todo ser racional mismo y poder surgir de su voluntad. Así nos presenta Kant la tercera formulación del imperativo categórico, y que vendría a decir lo siguiente: Actúa sólo según una máxima tal «que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora». [212]

La voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre a la vez como legisladora, porque, de otro modo, el ser racional no podría pensarlos como *fin en sí mismo*.

---

[201] Ibíd., 421, p. 173.

[202] Ibíd.

[203] Cf. ibíd.

[204] Cf. ibíd., 424, p. 177.

[205] Ibíd., 428, p. 185-187.

[206] Ibíd., 428, p. 187.

[207] Ibíd.

[208] Ibíd., 429, p. 189.

[209] Ibíd., 431, p. 193.

[210] Ibíd., 433, p. 197.

[211] Ibíd.

[212] Ibíd., 434, p. 199.

FUNDAMENTOS DE LA MORALIDAD

La autonomía como fundamento de la dignidad

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*:

1.: Lo que tiene un *precio*, puede ser intercambiado por otra cosa como equivalente.

2.: Lo que tiene una *dignidad* no admite nada equivalente.

Entre las cosas que tienen precio, unas tienen precio de mercado, y otras un precio afectivo. Pero la dignidad es la condición bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo, y no tiene un precio sino un valor interior.

En palabras de Kant, «la moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines». [213] Así pues, la moralidad, y los seres que son capaces de moralidad, es lo único que tiene dignidad. Los seres capaces de moralidad son los seres autónomos, por eso:

> La autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. [214]

La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma.

> El principio de la autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén

> comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal. [215]

Kant afirma que una buena voluntad es la que se rige por el imperativo categórico en sus tres formulaciones. [216]

La distinción entre el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento

Para afrontar el efecto de los sentimientos en la voluntad, Kant distingue dos mundos:

1.: El mundo de los sentidos.

2.: El mundo del entendimiento.

Un ser racional tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y reconocer leyes de sus acciones:

1.: En tanto que pertenece al *mundo de los sentidos*, bajo leyes naturales (heteronomía).

2.: Como perteneciente al *mundo inteligible*, bajo leyes que no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón.

> Como ser racional, y por tanto perteneciente al mundo inteligible, el hombre no puede pensar nunca la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo de los sentidos (algo que la razón tiene siempre que atribuirse) es la libertad. [217]

Con la idea de *libertad* está inseparablemente enlazado el concepto de la *autonomía*, y con éste lo está el principio universal de la *moralidad*.

De este modo, Kant supera la sospecha de caer en un círculo vicioso, es decir, la sospecha de fundar la libertad en la ley moral y la ley moral en la libertad, pues,

> si nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo del entendimiento, como miembros de él, y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad, pero si nos pensamos como obligados nos consideramos como pertenecientes al mundo de los sentidos, y sin embargo a la vez al mundo del entendimiento. [218]

El imperativo categórico no tiene validez porque nos interese, sino que nos interesa porque vale

Para querer el «deber» se precisa una facultad de la razón que infunda un *sentimiento de placer* en el cumplimiento del deber, pero es imposible comprender, esto es, hacer concebible *a priori*, cómo un mero pensamiento, que no contiene él mismo en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o displacer; acerca de ello tenemos que interrogar únicamente a la experiencia.

La explicación de cómo y por qué nos interesa *la universalidad de la máxima como ley*, y por tanto la moralidad, es enteramente imposible para nosotros, seres humanos.

> Sólo esto es seguro: que no porque interese tiene la ley validez para noso-tros (…), sino que interesa porque vale para nosotros como hombres, porque ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia, y por tanto de nuestro auténtico

> yo, pero lo que pertenece al mero fenómeno es necesariamente subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí misma. [219]

Un imperativo categórico es posible en tanto que presuponemos la idea de la libertad y en tanto que se puede comprender la necesidad de esa presuposición, lo cual es suficiente para la convicción de la *validez de este imperativo*. Presuponer la libertad de la voluntad no sólo es *posible*, sino que para un ser racional que es consciente de su causalidad por la razón y, por tanto de una voluntad, es también *necesario*.

---

[213] Ibíd., 435, p. 201.

[214] Ibíd., 436, p. 203.

[215] Ibíd., 440, p. 211.

[216] Cf. ibíd., 437, p. 205.

[217] Ibíd., 452, p. 235.

[218] Ibíd., 453, p. 237.

[219] Ibíd., 460-461, p. 253.

EL MUNDO PROGRESA HACIA MEJOR

Según Kant, no se imaginan los seres humanos en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran. [220] El filósofo ha de tratar de descubrir alguna intención de la Naturaleza.

Kant reconoce algunos hilos conductores para una historia conforme al plan de la Naturaleza. De ellos destacamos los siguientes principios:

1.: Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada.

En la ciencia natural, un órgano que no ha de ser empleado es una contradicción.

2.: En los seres humanos (como únicas criaturas racionales sobre la tierra), aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos.

Cada ser humano tendría que vivir un tiempo desmedido para poder aprender cómo usar a la perfección todas sus disposiciones naturales. Necesita una serie incontable de generaciones para que el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención.

3.: La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra

felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.

4.: El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el *antagonismo* de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas.

Kant entiende por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los seres humanos, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla.

5.: El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una *sociedad civil* que administre el derecho en general.

Una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana.

6.: El jefe supremo tiene que ser justo por sí mismo y, no obstante, un ser humano.

7.: El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legislación que regule la relación exterior entre los Estados.

Se trata de buscar una ley que consiga el equilibrio internacional, y un poder unificado que le preste fuerza, un Estado civil mundial o cosmopolita. Para ello, es necesaria una larga preparación interior de cada comunidad en la educación de sus ciudadanos.

8.: Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza,

para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad.

La misma guerra resultará cada vez menos deseable, por su inseguro desenlace y por los dolores de la deuda pública que genera. El fin supremo de la Naturaleza es un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita.

9.: Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor. [221]

---

[220] Kant, I.: «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» (1784), en Filosofía de la historia, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 40.

[221] Immanuel Kant volverá sobre el tema del progreso de la humanidad en: «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» (1798), en Filosofía de la historia, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 95-122.

SOBRE LA PAZ PERPETUA

El texto de Kant titulado *Sobre la paz perpetua* [222] se publica en 1795. El título alude de forma irónica al lema relativo a la paz perpetua colocado junto a un cementerio, en el rótulo de un mesón holandés.

Kant considera que la lucha tiene raíces en la naturaleza humana. La paz no es lo natural entre los hombres, sino una conquista de su voluntad consciente. El estado de paz debe ser instaurado. Así, la razón práctico-moral nos dice que no debe haber guerra.

Si nosotros reconocemos que necesitamos leyes para garantizar la paz dentro de un Estado, del mismo modo debemos reconocer que necesitamos también leyes que garanticen la paz a nivel internacional respaldadas por un Estado mundial que, para Kant, tendría que ser republicano. Pero nuestro autor sabe también que la idea de un Estado mundial resulta peligrosa, pues podría convertirse en una tiranía mundial. Así, el derecho de gentes (al que hoy llamaríamos derecho internacional), es visto en época de Kant como un derecho surgido para poner algún freno a la guerra, pero que no ofrece ninguna garantía de paz, pues los Estados individuales lo transgreden cuando tienen el poder de imperar sobre otros. Un derecho de gentes en manos de un tirano podría someter a toda la humanidad, por eso, nuestro autor propone, en su lugar, que ese derecho quede en manos de una federación de Estados libres.

Kant lo expresa de este modo:

> Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan

> su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos* (*civitas gentium*) que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea del derecho de gentes no quieren esta solución, con lo que resulta que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hipothesi*, en ese caso, el raudal de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una república mundial, por el sucedáneo negativo de una federación permanente y en continua expansión, si bien con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen. [223]

La *insociable sociabilidad* de los seres humanos, es decir, esa mezcla de tendencias naturales hacia el dominio de los otros y hacia la justicia, nos lleva a la necesidad de instaurar la federación mundial.

La *Sección Primera* contiene los artículos preliminares para la paz perpetua entre los Estados. Son los siguientes:

1.: No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro.

2.: Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación.

3.: Los ejércitos permanentes deben desaparecer totalmente con el tiempo.

4.: No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior.

5.: Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro.

6.: Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura, como el empleo en el otro Estado de asesinos, envenenadores, el quebrantamiento de capitulaciones, la inducción a la traición, etc.

La *Sección Segunda* contiene los artículos definitivos para la paz perpetua. Son los siguientes:

1.: La constitución civil de todo Estado debe ser republicana.

El *derecho político* es el que rige *dentro de un Estado* y viene expresado por su constitución. La constitución republicana es aquella establecida de conformidad con los siguientes principios:

- Libertad de los miembros de una sociedad —en cuanto hombres.
- Dependencia de todos respecto a una única legislación común —en cuanto súbditos.
- Igualdad de todos los súbditos —en cuanto ciudadanos.

2.: El *derecho de gentes* debe fundarse en una *federación* de Estados libres.

De este modo se evitaría la posibilidad de una monarquía universal que se convirtiera en un despotismo sin alma y se garantizaría el equilibrio de fuerzas.

3.: El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal.

Si hay una idea de *Estado mundial* en Kant, éste no podrá transgredir el derecho de gentes de la federación de Estados libres. Dicho Estado de pueblos estaría regido por el derecho cosmopolita, que lo único que exige es la hospitalidad universal.

Hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro.

---

[222] Cf. Kant, I.: Sobre la paz perpetua, Madrid, Tecnos, 1996.

[223] Ibíd., p. 25-26.

BIBLIOGRAFÍA

Bredlow Wenda, L.A.: *Kant esencial. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin concepto son ciegas*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2010.

Cabezas Conchiña, R.; Gamón Asins, A.: *Filosofía de la Ilustración. Kant*, Valencia, Boreal, 2009.

Calle, Román de la y Vázquez García, M. (eds.): *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universitat de València, 2005.

Colón Rodríguez, I.: *La aventura intelectual de Kant. Sobre la fundamentación de la metafísica y de la ley moral*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

Conill, J.: *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

Contreras Peláez, F.J.: *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*, Sevilla, Mad, 2005.

— *Kant y la guerra. Una revisión de la paz perpetua desde las preguntas actuales*, Valencia, Librería Tirant lo Blanch, 2007.

Corazón, R.: *El pesimismo ilustrado. Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, Madrid, Rialp, 2005.

Cortina, A.: *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.

— «Estudio preliminar», en *Immanuel Kant, Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, p. XV-XCI.

— *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1989.

— *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

— *Justicia cordial*, Madrid, Mínima Trotta, 2010.

Deleuze, G.: *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2007.

De Quincey, Th.: *Los últimos días de Emmanuel Kant*, Madrid, Valdemar, 2004.

Duque, F.; *et ál.*: *La filosofía de Kant dos-cents anys després*, Girona, Documenta Universitaria, 2008.

Ferraris, M.: *Goodbye, Kant! Qué queda hoy de la «Crítica de la razón pura»*, Madrid, Losada, 2007.

Foucault, M.: *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Madrid, Siglo XXI de España, 2010.

Hegel, G.W.F.: F*e y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Kant, I.: *Gesammelte Schriften*, editado por la Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe) Berlín, 1900 ss.

— *Werke*, editado por W. Weischedel, Francfort del Meno, 1968, 12 vols.

— *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1989 (trad. de Pedro Ribas). Otra edición del mismo traductor en Taurus, Madrid, 2005. Otra edición en: Aldevara, Madrid, 2009 (trad. de José del Perojo y Figueras). Otra edición en: Tecnos, Madrid, 2009 (trad. de Juan José García Norro, Rogelio Rovira y Manuel García Morente).

— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Edición bilingüe*, Barcelona, Ariel, 1999 (trad. de José Mardomingo). Otra edición en: Tecnos, Madrid, 2009 (trad. de Herbert James Paton, Carmen García

Trevijano y Manuel García Morente). Otra edición en: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Roberto Rodríguez Aramayo).

— *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994 (trad. de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente). Otra edición en Alianza, Madrid, 2009 (trad. de Roberto Rodríguez Aramayo).

— *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989 (trad. de Adela Cortina y Jesús Conill).

— *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989 (contiene los textos: «¿Qué es la Ilustración? (1784), «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» (1784), «Comienzo presunto de la historia humana» (1786), «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» (1798), y «El fin de todas las cosas» (1794), (trad. de Eugenio Ímaz).

— *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 2010 (trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero).

— *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, M. Francisco Pérez López y Concha Roldán Panadero).

— *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra.

— *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996 (trad. de Joaquín Abellán). Otra edición del mismo traductor en: Alianza, Madrid, 2009.

— *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 2006 (contiene los textos: «En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», y «Sobre el presunto derecho de mentir por filantropía»,

trad. de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo).

— *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2007 (trad. de Felipe Martínez Marzoa).

— *Antropología. En sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de José Gaos). Otra edición en: *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 2010 (trad. de Roberto Rodríguez Aramayo).

— *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Luis Jiménez Moreno).

— *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2007 (trad. de Manuel García Morente). Otra edición del mismo traductor en Espasa-Calpe, Madrid, 2007.

— *Correspondencia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005 (trad. de Mercedes Torrevejano).

Köhl, H.: *Kants Gesinnungsethik*, Berlín, Walter Gruyter, 1990.

Lebrun, G.: *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la «Crítica del juicio»*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008.

Martínez Guzmán, V. (ed.): *Kant. La paz perpetua doscientos años después*, Valencia, Nau Llibres, 1997.

Medina Morales, D.; Albert Márquez, J.: *La actualidad de E. Kant, Seminario de Filosofía del Derecho*, Córdoba, Facultad de Derecho de Córdoba, 2008.

Moya, E.: Kant y las ciencias de la vida. (Naturlehre y filosofía crítica), Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Muguerza, J.; Rodríguez Aramayo, R. (eds.): *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos-CSIC, 1989.

Negt, O.: *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Madrid, Trotta, 2004.

Palacios, J.M.: *El idealismo transcendental: teoría de la verdad*, Madrid, Gredos, 1979.

— *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós, 2003.

Posada Kubissa, L.: *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Prauss, G.: *Kant über Freiheit und Autonomie*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1983.

Ribas, P.: «Introducción: Kant y la Crítica de la razón pura», en *Immanuel Kant, Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1989 (prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas).

Santiago Oropeza, T.: *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Barcelona, Anthropos, 2004.

Serrano Gómez, E.: *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos, 2004.

Sprute, J.: *Filosofía política de Kant*, Madrid, Tecnos, 2008.

Teruel Ruiz, P.J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Madrid, Tecnos, 2008.

Thiebaut, C. (ed.): *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991.

Vörlander, K.: *Kants Leben*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1974.

Wolff, R.P.: *The autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Nueva York, Harper, 1973.

EL TRIBUNAL DE LA HISTORIA

DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO [224]

Vida y obra de G.W.F. Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nace en Stuttgart, capital de Württemberg, en 1770, bajo el reinado de Federico el Grande. Recibe su formación en el Tübinger Stift (Seminario de la Iglesia Protestante en Württemberg) donde traba amistad con el futuro filósofo Friedrich Schelling y el poeta Friedrich Hölderlin. En 1790 obtiene el grado de Filosofía y pasa a la Facultad de Teología, cuyos estudios termina en 1793. En 1801 es nombrado profesor en la Universidad de Jena.

En esa época, el Sacro Imperio Romano-Germánico surgido a mediados del siglo X con Otón I el Grande, está compuesto por 350 Estados, entre ellos Austria y Prusia. Esta situación se remonta a la Paz de Westfalia de 1648, que ha puesto fin a la guerra de los treinta años, pero que ha desmembrado a Alemania. En ese entorno, cada pequeño Estado busca su propio interés, intentando sustraer lo suyo del poder de todos. A Hegel esta atomización le parece la anarquía y piensa que «Alemania ya no es un Estado».

Con la victoria francesa en la batalla de Valmy en 1792 sobre el ejército prusiano, comienza una nueva historia para Alemania. Victoria tras victoria, Napoleón logra que Austria claudique. En 1806 entra victorioso en Jena, ciudad en la que se encuentra Hegel enseñando filosofía.

A pesar de ser un invasor, Hegel siente admiración por Napoleón como motor de cambio modernizador, [225] pues, con su dominación, transforma Alemania: racionaliza la Administración, suprime los ligámenes feudales, restaura la libertad y el acceso igualitario a los cargos públicos,

instaura la valía personal como forma de ocupación laboral, potencia a los funcionarios eficientes, disciplina al ejército, promueve la unidad, etc. Para Hegel, Napoleón condensa la razón, que no tiene patria.

El impulso más profundo de Hegel es buscar la unidad del Estado alemán y su racionalidad. Para él, Napoleón es la inteligente antítesis dialéctica frente a la sinrazón de Federico Guillermo II (sucesor de Federico el Grande), contribuyendo así a la elevación de Alemania a una síntesis de superior nivel.

Tras la caída de Napoleón en 1816, Hegel pronuncia estas palabras en la Universidad de Heidelberg:

> Se acerca cada vez más la hora del Estado prusiano basado en la inteligencia.

Hegel avanza entonces hacia la construcción de un sistema teórico capaz de dotar de sentido y racionalidad a un Estado moderno, con el que evitar la anarquía y la reacción.

La tesis central de Hegel es que hace falta un Estado moderno capaz de acabar con la pobretería feudal de la atomización. Poco importa si el agente histórico es republicano, militar o monárquico. Lo importante es la razón en la historia.

En 1810 G. Von Humboldt crea la mejor universidad alemana, la berlinesa. Se trata de una concesión de la monarquía, anticipándose a las reformas de Napoleón. Hegel, desde que toma posesión de su cátedra en esta Universidad, está al lado del gobierno. En una reunión de 1817, los estudiantes queman símbolos militares y panfletos conservadores. El poder encarcela a liberales estudiantes, profesores y funcionarios, pero no a Hegel, quien no es ni un héroe ni un militante. En este clima aparece su

obra políticamente más comprometida, *Principios de la filosofía del derecho* (1821). [226]

En ese libro, Hegel la emprende contra los sentimentalistas nacionalistas que con su populismo arrastran al pueblo hablando desde la izquierda y actuando como la derecha. Se trata de una obra de madurez, que se integra perfectamente dentro de su sistema filosófico, configurado por las obras: *Fenomenología del espíritu* (1807), *Ciencia de la lógica* (3 vols. 1812-1816) y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817, 2ª ed. 1827, 3ª ed. 1830).

Hegel muere de cólera, en 1831.

Después de su muerte, sus discípulos publican las anotaciones tomadas por ellos de las lecciones hegelianas y, además, colocan dentro de la nueva edición de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* y de *Principios de la filosofía del derecho*, una serie de añadidos y apéndices aclaratorios.

Las lecciones hegelianas redactadas por sus alumnos a partir de los apuntes de clase y que Hegel no escribe son las siguientes: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, *Lecciones sobre estética*, *Lecciones sobre filosofía de la religión* y *Lecciones sobre historia de la filosofía*.

Después de la muerte de Hegel encontramos dos tendencias:

1.: Los *hegelianos de derechas*, quienes defienden un Estado cuanto más fuerte mejor, sin mirar su posible despotismo. Buscan la *realidad*.

2.: Los *hegelianos de izquierdas*, quienes tienden hacia una filosofía de la sociedad, hacia una mayor autogestión al margen del Estado. Buscan la *racionalidad*.

Un pensamiento que se piensa a sí mismo

En nuestro tiempo, cuando se nos pregunta sobre el origen del Universo, y del ser humano, solemos hablar de una gran explosión llamada el «big bang», y de un planeta Tierra donde se dieron las condiciones propicias para el surgimiento de la vida, una vida que fue evolucionando hasta llegar a adoptar la forma de los seres humanos. Pero en tiempos de Hegel aún no se conoce la teoría de la evolución de Charles Darwin y mucho menos la del «big bang». Para nuestro autor es inconcebible que lo superior proceda de lo inferior. Trata de pensar sobre el origen de todo lo que nos rodea y lo que encuentra es que hay algo especial en los seres capaces de pensar, y sitúa ahí el origen de todo lo que existe: Para Hegel, desde el principio lo que existe es un pensamiento, un pensamiento confuso que trata de aclararse a sí mismo para conocerse mejor, un pensamiento que ha existido siempre y sigue existiendo, cada vez en una forma más clara. A ese pensamiento, Hegel lo llama la «Idea», o también, el «espíritu». Y es el espíritu quien engendra a la naturaleza en el proceso de autoconocimiento, no al revés.

En ese esfuerzo por conocerse a sí mismo, el espíritu se convierte en espacio, el espacio en cosa, la cosa en viviente, el viviente en ser humano, y el ser humano avanza hacia niveles cada vez mayores de autoaclaración. Esta es, quizás, la máxima debilidad del sistema hegeliano: el presuponer que el pensamiento no surge de la naturaleza sino la naturaleza del pensar.

El *sistema hegeliano* trata de organizar los conocimientos que han ido alcanzado los seres humanos en su intento de aclarar en qué consiste el pensamiento que se piensa a sí mismo, es decir, en qué consiste la Idea, lo Absoluto.

Articula los conocimientos en tres grandes apartados:

1.: *La lógica*: que estudia la Idea antes de manifestarse en el mundo. Más que una lógica es una ontología (estudio del ser), o una metafísica.

2.: *La filosofía de la naturaleza*: que estudia la Idea en su proceso de manifestación en el mundo, cuando todavía no es capaz de tomar conciencia de sí.

3.: *La filosofía del espíritu*: que estudia la Idea en su proceso de autoconciencia de sí misma una vez manifestada en el mundo.

No entraremos aquí a recoger las subdivisiones que Hegel realiza de la «lógica» y la «filosofía de la naturaleza», pero sí recordaremos las subdivisiones que hace de la filosofía del espíritu para situar en qué apartado se encuentra lo que vamos a exponer en este capítulo.

Hegel entiende que, el espíritu, en su proceso de toma de conciencia de sí mismo, de auto-conocimiento, pasa por tres fases (todas a su vez con otras tres subfases, y todas siguiendo el esquema de la tesis, antítesis y síntesis):

1.: *Espíritu subjetivo*: El espíritu establece una relación consigo mismo. Las ciencias encargadas de llegar a ese autoconocimiento inicial del espíritu son: la Antropología, la Fenomenología del espíritu, y la Psicología.

2.: *Espíritu objetivo*: El espíritu se autoconoce en las instituciones que va generando en el mundo. Las manifestaciones objetivas del espíritu son: el Derecho abstracto, la Moralidad, y la Eticidad (y, dentro de esta última: la Familia, la Sociedad Civil y el Estado).

3.: *Espíritu absoluto*: El espíritu, estableciendo una relación consigo mismo desde las instituciones generadas en el mundo, se aproxima a la Idea de sí mismo, a lo Absoluto, de tres modos: el Arte (mediante la intuición sensible), la Religión (mediante la representación), y la Filosofía (mediante lo conceptual).

En el presente capítulo vamos a recoger, fundamentalmente, el pensamiento de Hegel sobre el espíritu objetivo, donde se encuentra su visión de la ética.

Es importante señalar que, en este proceso de autonocimiento del pensamiento que se piensa a sí mismo, la fase inicial es la más abstracta, y la última la más concreta. Encontramos, pues, los dos siguientes términos contrapuestos:

1.: Abstracto: significa indeterminado, difuso, oscuro, falso.

2.: Concreto: significa determinado, concreto, claro, verdadero.

El espíritu se hace cada vez más concreto, más claro, más verdadero y, con ello, también, más racional. De este modo, el espíritu abstracto se va autorreconociendo progresivamente y, por eso mismo, haciéndose más racional. Lo racional no es algo que está dado desde un comienzo, sino un proceso constante.

Del mismo modo, la verdad no es algo estático, sino que nuevas verdades surgen a mayor altura que anulan a las anteriormente tenidas por verdades, y por anularlas, las superan. El todo camina hacia una mayor transparencia y verdad, pero nunca alcanza la verdad inmóvil.

La lógica hegeliana funciona gracias a la categoría de la *Aufhebung* (palabra que significa a la vez anular y potenciar, rechazar y resaltar, desechar y conservar). Mediante la *Aufhebung*, el espíritu rechaza todo lo que va quedando obsoleto en su proceso de autonocimiento, manteniendo lo que continúa siendo válido, e integrándolo en un modo más adecuado de interpretarse a sí mismo. Así es como cada vez es más determinado, más claro, más verdadero, más racional.

[224] Para la elaboración de este capítulo me he basado principalmente en Díaz, C.: Hegel, filósofo romántico, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.

[225] Hoffmeister, M. (ed.): Briefe von und an Hegel, Hamburgo, F. Meiner Verlag, 1952, p. 121.

[226] Cf. Hegel, W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturwissenschaft im Grundrisse, Hamburgo, F. Meiner, 1955. Hay trad. cast. en Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política, Barcelona, Edhasa, 1999 (trad. y prólogo de Juan Luis Vermal); otra edición en Filosofía del Derecho, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993 (trad. de Carlos Díaz). Aquí citaremos el texto según el original alemán.

LO RACIONAL ES REAL Y LO REAL ES RACIONAL

Una de las frases más características del pensamiento de Hegel es afirmar que:

> Lo que es racional es real y lo que es real es racional. [227]

Para comprender esta frase, es importante hacer algunas distinciones:

El espíritu transita de la *Realität* (realidad) a la *Wirklichkeit* (realidad efectiva)

Existen dos modos de nombrar en alemán a la realidad:

1.: *Realität*: es la realidad estática, la que no produce nada (una piedra o una mesa, por ejemplo, estarían muy próximos a este tipo de realidad).

2.: *Wirklichkeit*: es la realidad efectiva, la que actúa. La palabra alemana *wirklich* (real) procede de *wirken* que significa actuar. De modo que «real», en este sentido, es lo que tiene fuerza energética y capacidad de acción. Mientras los grados más bajos de la naturaleza apenas actúan, el hombre es sumamente *wirklich* (efectivamente real).

Así, Hegel dice que «lo que es real puede actuar». La realidad efectiva es la fuerza de lo que hay. Cuanta más realidad efectiva se tiene, también

se tiene más capacidad de actuar sobre las realidades inferiores y de conocerlas.

De este modo, en el proceso de autoconocimiento del espíritu hay una fase primera más próxima a la *Realität* (realidad) y otra posterior más próxima a la *Wirklichkeit* (realidad efectiva). Ambos conceptos tienen, a su vez, paralelismos, respectivamente, con el tránsito de lo «abstracto» a lo «concreto».

El espíritu transita del pensamiento al concepto

Hegel distingue entre el «pensamiento» y el «concepto», diciendo que el concepto tiene más realidad efectiva que el pensamiento. Nos dice que:

1.: El pensamiento es abstracto.

2.: El concepto es concreto.

Podríamos decir que el espíritu en el proceso de pensarse a sí mismo, transita del mero pensamiento abstracto a formas concretas de conceptualizarse.

Lo «racional» es el concepto y no el pensamiento. Y si bien para conceptualizar hay que pensar, no basta con pensar para conceptualizar. Cuando hay concepto hay profundidad, hay conocimiento de las partes de las que se componen las cosas y las relaciones entre ellas, hay verdad, hay racionalidad.

La *Wirklichkeit* (realidad efectiva) es la realidad penetrada por el concepto, por la autoconciencia, por el pensar profundo, y, en ella, el proceso de autoaclaración del espíritu alcanza las mayores cuotas de verdad y de racionalidad.

La racionalidad y la realidad están en continuo proceso de desarrollo

Hegel, al igual que Heráclito, imprime al mundo y al pensamiento una continua movilidad: El todo real está en continuo proceso de transformación. La perfectibilidad carece de término. Se cuestiona cada cosa existente.

Hegel no cree posible más que un ser que siempre está-llegando-a-ser y que nunca lo logrará del todo. El ser de Hegel deviene.

Carlos Díaz cree que Hegel quiso secularizar al Dios de los cristianos, sustituirle por una madre diosa en devenir que, en lugar de conocerse a sí misma desde siempre, se iría conociendo en sus manifestaciones exteriores (ella misma: naturaleza, mundo y ser humano). Aquí encontramos un paralelismo con el panteísmo de Nicolás de Cusa. La naturaleza toda es para él un organismo divino.

Hegel utiliza tres nociones para describir este proceso de autoconocimiento del espíritu:

1.: *Entäusserung* (exteriorización): la acción que el ser realiza para conocerse a sí mismo.

2.: *Veränderung* (alteración): lo producido-exteriorizado.

3.: *Entfremdung* (alienación): el movimiento conjunto de E*ntäusserung/Veränderung*, un movimiento mediante el cual el ser, al surgir e ir cambiando, se va alienando, esto es, va transformándose, en-ajenándose (convirtiéndose en alguien ajeno, en otro).

El paso de lo abstracto a lo concreto, a lo racional, recorre esas tres fases.

Así pues, «lo real es racional y viceversa», pero no estáticamente sino en devenir, un devenir que nunca estuvo fijo, ni siquiera en su origen y que necesita siempre seguir deviniendo para mantenerse siendo.

Así pues, la frase «lo real es racional y lo racional es real» puede ser formulada, para ser más exactos con el pensamiento del propio Hegel sobre la realidad como devenir, de este modo:

> En el proceso de autoconocimiento del espíritu, en la medida en que es más real es más racional, y en la medida que es más racional es más real.

La propia divinidad sería el esfuerzo por mantenerse para conocerse, sería móvil e inconclusa. El ser originario y originante sólo avanzaría gracias a los seres originados, que equivaldrían al ser mismo originante. La madre originante y los hijos se hermanan con el tiempo. [228]

Pareciera que la historia avanza despacio, pero el espíritu universal pensante tiene tiempo, nada le mete prisa, dispone de una multitud de pueblos, de naciones, cuyo desarrollo es un medio para producir su conciencia. Para Hegel, seguramente todos los seres humanos mueren antes de haber cumplido lo que se proponían. Pero el espíritu del mundo dispone de bastante tiempo, y no le preocupa

> el que tenga que emplear tantas y tantas generaciones humanas hasta llegar a cobrar conciencia de sí mismo (…), dispone de naciones e individuos en abundancia para emplearlos en sus fines. Se dice (…) que la naturaleza llega a su meta por el camino más corto. En cambio el camino del espíritu es el camino de la mediación y el rodeo. [229]

El proceso de desarrollo de la realidad y la racionalidad, sigue tres momentos: Tesis, antítesis y síntesis

El proceso por el cual el espíritu va adquiriendo más conciencia de la realidad tiene figura de espiral, porque cada vez integra más conocimientos. El motor de ese proceso es la negación de lo que se considera verdadero.

Hegel distingue tres momentos:

1.: *Tesis*: significa posición o afirmación, pero se afirma negando.

2.: *Antítesis*: es una anti-afirmación que niega afirmando.

3.: *Síntesis*: o superación de las dos negaciones, negadas por esta nueva negación que a su vez es afirmación. Y que pronto será negada nuevamente.

Los pueblos se refutan, las generaciones se enfrentan y, de todo ello, el mundo aprende y asciende. Hegel cree que toda negación conspira hacia una mayor perfección afirmadora.

Horkheimer entiende que «Hegel convierte el saber mundano en un conocimiento divino», [230] y rechaza los postulados hegelianos por tres motivos:

1.: Porque no existe el *pensar* a secas.

2.: Porque no tiene sentido hablar del *ser* que se piensa a sí mismo, sino la mera referencia a una multiplicidad de entes.

3.: Porque con la *historia* ocurre lo mismo que con el pensar y el ser, tampoco hay ninguna realidad que pueda llamarse historia, ni progreso.

[227] Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturwissenschaft im Grundrisse, op. cit., Vorrede.

[228] Díaz, C.: Hegel, filósofo romántico, op. cit.

[229] Hegel, G.W.F.: Lecciones sobre la historia de la filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 39.

[230] Horkheimer, M.: «Hegel y el problema de la metafísica», en Historia, metafísica y escepticismo, Madrid, Alianza, 1982, p. 124.

LA VOLUNTAD ES CADA VEZ MÁS REAL Y RACIONAL

La voluntad «en sí» y «para sí»

Hegel afirma:

> Una voluntad que no decide nada no es una voluntad real. La persona carente de carácter no llega nunca a la decisión (…). El que quiere algo grande, dice Goethe, debe saber limitarse. Sólo por medio de la decisión, entra el hombre en la realidad. [231][232]

Existir es comprometerse. Y comprometerse con la realidad es aprehender su esencia, es dominar lo real.

Si la verdad quiere decir que el concepto corresponde a la realidad, entonces, del mismo modo, la *voluntad verdadera* consiste en que aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella. La voluntad verdadera quiere lo que realmente quiere.

Aclaremos esto con un ejemplo:

Puede que una persona quiera ahora robar a otra para conseguir riquezas y placeres, pero si esa persona se diera cuenta de que, de este modo, está dañando al espíritu al que ambos pertenecen, entonces no desearía robar a otra persona. Por lo tanto, la voluntad de robar no es realmente su voluntad. Su voluntad verdadera es no dañar a otra persona, para no dañar, con ella, a lo universal (ni a sí misma, como parte de lo universal).

Hegel distingue entre:

1.: Voluntad sólo *en sí* (*an sich*): Aquello que la voluntad realmente quiere, aunque todavía no es capaz de captarlo como tal.

2.: Voluntad sólo *para sí* (*für sich*): Aquello que la voluntad de hecho quiere, aunque puede que no sea lo que realmente quiere.

3.: Voluntad *en sí y para sí* (*an und für sich*): La coincidencia de lo que la voluntad realmente quiere con lo que de hecho quiere.

Y, ¿cómo llega a descubrir la voluntad lo que realmente quiere? Analizando la realidad en un diálogo con otras voluntades. Como resultado de ese diálogo, la voluntad puede transformar la idea que tenía de lo que quiere.

Veámoslo con otro ejemplo:

1.: En un primer momento, los seres humanos buscan normas justas que los gobiernen, buscan lo que verdaderamente es la justicia (la justicia *en sí*), pero no son capaces de entender con claridad en qué consiste dicha justicia y establecen normas que sólo son capaces de captarla de modo abstracto.

2.: En un segundo momento, algunos seres humanos hacen propuestas sobre lo que serían normas justas. En esos casos, están expresando lo que la justicia es para ellos (justicia *para sí*).

3.: En un tercer momento, las diversas visiones sobre lo que es la justicia concuerdan, y la idea común que tienen todos sobre lo que es la justicia es lo que en ese momento se considera como verdaderamente justo (justicia *en sí y para sí*).

Y cuanto más ilustrada sea la gente más se estará aproximando el «para sí» a un «en sí» más claro y verdadero (ser ilustrado significa, en este caso, buscar realmente lo que es lo mejor para todos, lo universal,

haciendo uso de las capacidades de la razón humana). Aunque, en opinión de nuestro autor, la gran mayoría de la gente de su tiempo está muy poco ilustrada.

Para Hegel, la voluntad se va volviendo cada vez más real y más racional, en la medida en que diversas concepciones ilustradas sobre lo que es la justicia van convergiendo hacia lo que verdaderamente es la justicia y, con ello, captando las características concretas de la justicia.

1.: La voluntad *en sí* representa lo universal (lo realmente válido para todos).

2.: La voluntad *para sí* representa lo particular (lo que éste o aquel individuo consideran como válido).

3.: La voluntad *en sí y para sí* representa la unión de lo particular y lo universal (el punto en el que lo que quieren los individuos coincide con lo que realmente es válido para todos).

Hegel define el *bien* como:

> La idea, en cuanto unidad del concepto de la voluntad particular y de la voluntad universal. [233]

La persona es lo más elevado

La persona está caracterizada por tener una voluntad inteligente y libre, por eso, para Hegel, en el proceso actual de autoconocimiento del espíritu, «lo más elevado es ser persona», pues, a través de ella, el espíritu se da cuenta de sí mismo, como sujeto que se va desarrollando en la historia.

Podría ser más cómodo para el espíritu no encarnarse en la forma de persona, para evitar los sufrimientos propios de nuestra naturaleza, pero el espíritu necesita comprender lo que es el gozo, y sólo se comprende el gozo desde el dolor.

Hegel considera que la forma más avanzada actualmente de la expresión de lo divino es lo que tiene una voluntad racional y libre. Otros atributos de las personas, como el país de nacimiento o la religión que profesan, son meras anécdotas:

> El hombre tiene valor porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. [234]

---

[231] Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturwissenschaft im Grundrisse, Hamburgo, F. Meiner, 1955, §

[232] Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturwissenschaft im Grundrisse, op. cit., § 141, agregado., agregado.

[233] Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturwissenschaft im Grundrisse, op. cit., § 129 y 133.

[234] Ibíd., § 209.

EL DERECHO ABSTRACTO

La voluntad racional se expresa a través de la propiedad privada

Para asegurar el reconocimiento de la dignidad de la persona, Hegel pone énfasis en el derecho, en cuanto que éste es una forma de potenciación de la razón y de la comunicación racional.

A su vez el derecho no sería nada sin el reconocimiento de la propiedad, pues de este modo, «la persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa». [235] Mediante el reconocimiento por los demás de lo que es suyo, de sus propiedades, puede ganar un espacio para el ejercicio de su libertad.

En Hegel el principio de individuación es la propiedad. Marx lo critica diciendo: «Si la propiedad fuera lo que definiese al hombre como persona, lógicamente todo hombre debería ser terrateniente para poder realizarse como tal persona». [236] Pero Hegel encarna el Derecho romano, cuya piedra angular es el instinto de propiedad privada.

Atacar la propiedad privada de otro es un delito que debe ser reparado

Una persona puede ser malvada porque es libre. La exteriorización de la maldad es el delito, que consiste en atacar la propiedad privada de otro buscando un beneficio individual. Al cometer un delito, la voluntad deja de actuar de un modo racional (que consiste en desear lo universal, lo justo para todos). El delito es la negación del orden.

Para contrarrestar a la voluntad delictiva, es necesario instaurar y ejecutar una pena. De este modo, surge la justicia restablecedora, que ejerce una violencia pedagógica, para acabar con la perversidad que provoca delitos. De este modo, se restituyen los derechos de la razón universal.

El delito es una ofensa a lo universal, y al ofender a un miembro de la sociedad son ofendidos todos los demás. El delincuente tiene que comprender que, mediante la pena, se restablece lo universal.

Pero, ¿qué ocurre cuando el derecho vigente es injusto? El mecanismo que ha establecido el espíritu para detectarlo es la moralidad.

---

[235] Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturwissenschaft im Grundrisse, op. cit., § 44.

[236] Cf. Marx, K.: Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

LA MORALIDAD

La diferencia entre lo legal y lo moralmente legítimo

Una voluntad que cumple lo legalmente establecido sin cuestionarlo, puede caer en el legalismo, lo cual es servidumbre y falta de voluntad. Puede que en el derecho esté permitido algo que la moral prohíbe, es decir, algo que sea legal y, sin embargo, sea inmoral. Sólo es posible cambiar entonces esa legalidad injusta si surgen conciencias que lo critiquen desde la moralidad.

Hegel considera que el momento de la moralidad viene expresado de manera paradigmática por el pensamiento de Kant. El propio Hegel reconoce que el mérito de Kant estriba en defender que una persona debe cumplir con el deber por el deber mismo.

Críticas a la moralidad kantiana

Hegel considera necesario el momento de la moralidad para el progreso de la sociedad, pero detecta los siguientes problemas en el pensamiento kantiano:

1.: Formalismo sin contenido: Kant predica el mandamiento universal de la actuación conforme al deber, pero sin concretar en qué consiste ese deber.

2.: Contradicciones: El deber aparece como lo más universal y lo más indefinido.

3.: Vacuidad y ahistoricidad: El deber pretendiendo servir para todas las épocas no sirve para ninguna por ser ahistórico.

4.: La proposición «obra de modo que tu conducta sirva de modelo universal» es tautológica y vacía.

5.: Al defender la autonomía moral de la voluntad, todas las inmoralidades del mundo podrían guarecerse allí, bastaría con que cada voluntad declarase autónomo su comportamiento y se empeñase en que tiene valor universal.

6.: Por lo mismo nada podría convertirse en ley ética universal.

7.: Atender prioritariamente al aspecto universal de la moralidad deja al margen lo concreto (que es, en realidad, de donde sale lo universal).

8.: Lo concreto en Kant queda oprimido por lo universal.

9.: La defensa del deber por el deber se opone a la individualidad, que obra según inclinaciones previas.

10.: La voluntad subjetiva es un medio para alcanzar un fin abstracto universal.

11.: La moralidad es una ética de la intención y no del resultado, pero la buena intención no basta, pues degenera en: vanidad, abstracción, demencia, injusticia, irresponsabilidad.

Hegel no sólo tiene en cuenta la intención (la buena voluntad kantiana) sino también el resultado. Considera que hay que prever las consecuencias de la acción y actuar para obtener las mejores consecuencias. Aunque tan malo sería que sólo contase la intención como que sólo contase el resultado.

De la moralidad a la eticidad

Hegel, como Kant, considera que la conciencia moral se sabe a sí misma como pensamiento y sabe que su pensamiento es lo único que obliga. La posición moral exige actuar por deber, que es «lo esencial y lo universal de la autoconciencia moral». Pero, en opinión de Hegel, para mejorar lo real y lo social exterior, hay que buscar lo moral también fuera.

Por eso, es necesario un paso más en el proceso de autoconocimiento del espíritu en lo relativo a lo que es justo. Si la «moralidad» supera al «derecho formal abstracto», un nuevo momento, la «eticidad» supera a la «moralidad abstracta».

Hegel lo expresa de este modo: «Si la moralidad es la forma de la voluntad según el lado de la subjetividad, la eticidad no es ya meramente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino el tener como contenido su propio concepto, es decir, la libertad». 13 O, dicho de otro modo, la eticidad es la plasmación, en la realidad, de aquello que una colectividad considera internamente, y en conciencia, que es lo justo. En la eticidad lo justo «en sí» del derecho abstracto y lo justo «para sí» de la moralidad, se une para tener, como resultado, lo justo «en sí y para sí».

LA ETICIDAD

Kant representa el punto de vista de la *Moralität* (moralidad). Esta noción es superada, según Hegel, por la *Sittlichkeit* (eticidad). La palabra alemana «Sittlichkeit» proviene de Sitten, que son los hábitos o costumbres vigentes en la sociedad. Una traducción literal de esa palabra sería «costumbridad», es decir, el conjunto de los hábitos y costumbres de vida vigentes en una sociedad, pero, en castellano, la palabra utilizada para traducir *Sittlichkeit* es «eticidad».

Ser «ético» para Hegel sería vivir de acuerdo con las costumbres aceptadas en conciencia por los miembros del propio país.

La *eticidad* es la moralidad elevada al nivel social, la *ética individual* y a la vez *colectiva*, la corresponsabilidad solidaria de todos los seres humanos.

El espíritu, en su proceso de autoconocimiento de la justicia, pasa, pues, por tres fases, en las que cada vez aumenta su grado de libertad:

1.: El Derecho abstracto: el ser humano respeta las normas por miedo al castigo.

2.: La Moralidad: el ser humano se comporta de acuerdo a su propia conciencia.

3.: La Eticidad: Lo que dicta la conciencia a los seres humanos coincide con aquello que se plasma en las leyes y es sancionado.

La eticidad se expresa en el ordenamiento jurídico. Es la idea de la justicia como vida efectiva, una idea de justicia que consiste en alcanzar las cuotas más altas de libertad posible en cada tiempo histórico. Así, pues, el espíritu cuanto más racional es, no sólo es más real, sino que

también más se plasma en la eticidad y, con ello, más reconoce su verdadera voluntad.

La eticidad tiene, a su vez, tres dimensiones:

1.: La familia.

2.: La sociedad civil.

3.: El Estado.

LA FAMILIA

La eticidad comienza en la familia

La eticidad (es decir, la plasmación en el mundo de una sociedad que cree en los valores que la gobiernan) tiene su ejemplo real más característico en la familia. Los miembros de una familia, en general, se apoyan y se protegen mutuamente, y no lo hacen por miedo a un posible castigo, sino porque creen en esos valores.

Allí donde hay sociedad debe haber eticidad, preocupación responsable de sus miembros por los demás. Pero todo esto comienza en la familia como célula comunitaria.

En la familia está el punto de partida de la eticidad. Su debilidad es su limitada extensión, pero su fortaleza es el gran altruismo que la constituye.

El ámbito de la vida familiar es dulce, afectivo, y cada miembro contempla en el otro a la familia entera. Su unidad afectiva es el amor.

La familia comienza con el matrimonio, que, para Hegel, es el «amor jurídico ético» es decir, la plasmación jurídica efectiva del amor entre dos personas. Con el matrimonio, ambos aceptan voluntariamente y en conciencia la responsabilidad de atender uno a las necesidades del otro.

Lo masculino y lo femenino

Se ha criticado el carácter patriarcal y machista de la filosofía hegeliana, pero hay que tener presente que el espíritu está en continuo desarrollo, y Hegel únicamente está expresando cuáles son los valores que encarna el

espíritu en su tiempo. Recordemos que, para él, la tarea del filósofo es «expresar su tiempo en conceptos».

En el tiempo de Hegel hay un cabeza de familia masculino y una distribución de roles fundamentalmente masculina. Se piensa que la vida real del varón se encuentra en el Estado, y la mujer tiene su destino y su vida sustancial en la familia. [237] Así, se piensa que son virtudes específicas de las mujeres la religiosidad, la compasión y el cuidado de los enfermos.

Un momento fundamental de la educación dentro de la familia es la disciplina. La necesidad de obediencia de los hijos está ligada al hecho de que los padres constituyen lo universal y lo esencial, frente al impulso de los niños hacia lo particular.

La familia es el punto de arranque para la sociedad civil y, por lo tanto, momento de ella, que a su vez es un momento del Estado.

---

[237] Ibíd.

LA SOCIEDAD CIVIL

La sociedad civil burguesa como sociedad de individuos buscando sus intereses privados

La familia no puede cubrir todas las necesidades de sus miembros y éstos tienen que participar también en la *sociedad civil*. Si la familia está formada y unida por el amor y la sociedad civil se compone de familias, entonces podríamos decir que la sociedad está formada también por el amor. Pero como a mayor extensión de los grupos sociales menor densidad de amor, lo que decae de amor se suple con un incremento de las relaciones jurídicas.

En cualquier caso, cuando un pueblo conserva el calor del afecto interfamiliar se halla en una situación de mayor altura ética.

En la familia todos se protegen y los más diestros y poderosos cuidan de los menores, pero en la sociedad civil se fomenta la inseguridad social. Se hace depender al individuo de sus condiciones individuales de habilidad, salud, capital, etc., y, a la vez, se premian sus destrezas. Gracias a la prestación individual a la colectividad, ésta devuelve contraprestaciones y respaldo: asistencia médica, escolaridad, etc.

En la sociedad civil, el individuo al trabajar para sí y su familia colabora con lo universal. Utilizando las palabras francesas a las que recurre el propio Hegel, podemos decir que el individuo en la sociedad civil es, a la vez:

1.: *Bourgeois*: burgués, es decir, ciudadano que busca sus intereses privados.

2.: *Citoyen*: ciudadano que se ocupa de los intereses públicos.

En ocasiones, se traduce la noción de sociedad civil en Hegel, como «sociedad civil burguesa» porque en un primer momento nos la describe como formada por individuos que buscan sus intereses privados. Hegel entiende, con Adam Smith, que en la sociedad civil hay un egoísmo universal cuyo vínculo común es el trabajo. Pero se separa de las teorías de Adam Smith en un punto: para Hegel la pobreza no solamente tiene un papel marginal sino motriz, encarna el «lento trabajo de lo negativo». Es decir, la pobreza exige continuamente un cambio en las relaciones económicas para que dicha pobreza desaparezca.

El problema de la pobreza

Hegel piensa que cuanto más trabajen los hombres, más mercancías crearán, y cuanto más creen más se liberarán de sus condiciones de trabajo. Cada vez el trabajo se hace más mecánico y apto para que en lugar del ser humano pueda entrar una máquina.

Sin embargo, en opinión de nuestro autor, la sociedad civil es incapaz de resolver el problema de los pobres, por dos motivos:

1.: Si el Estado ofreciese al vago la sopa boba, iría contra la dignidad del hombre reducido a su condición de mendicante.

2.: Si lograse la plena ocupación, ¿qué haría con tanto producto excedentario? El exceso de riqueza de la sociedad civil sería tan malo como un exceso de alimentación del individuo, aunque Hegel reconoce que el exceso de pobreza es aún peor.

Las clases sociales

Para Hegel: «Un hombre sin clase es una mera persona privada y no está en una universalidad real». [238] Entiende que hay tres clases sociales:

1.: La clase sustancial o inmediata. Tiene su patrimonio en los productos naturales del suelo que trabaja.

2.: La clase industrial. Artesanos, productores y comerciantes.

3.: La clase universal. Se dedica al servicio del gobierno, está formada por los funcionarios. El fin de su actividad es lo universal.

Las corporaciones

Las clases sociales han de potenciar su eticidad y representarse a sí mismas ante el Estado, lo universal. Las *clases organizadas* políticamente en orden a la representación son las *corporaciones*. Sus misiones son las siguientes:

1.: Promover la igualdad y la comunicación dentro de cada clase.

2.: Superar la dimensión puramente económica de las clases.

3.: Ser para sus miembros como una segunda familia.

4.: Proveer de dignidad a la clase y, en consecuencia, a sus miembros.

5.: Favorecer la conexión con el poder monárquico.

Aquel que pertenece a una corporación está en el buen camino.

> El miembro de una corporación no necesita manifestar (…) su habilidad y su ordinario modo de ganarse la vida, de demostrar que él es algo. [239]

El miembro de una corporación es, por ello, algo. Pero, «en la sociedad civil sólo existe como clase aquello que es legalmente constituido y reconocido». [240] Por eso es importante el reconocimiento legal de las clases.

Y, ¿cómo participa la sociedad civil en la política? Hegel piensa en dos cámaras del parlamento para:

1.: La *clase sustancial* (representada por los nobles).

2.: La *clase industrial*.

Pero entiende que los miembros de estas dos cámaras no acudirían para participar en la toma de decisiones políticas, sino para aprender, pues son los gobernantes (la *clase universal* de los funcionarios) al servicio del rey los que tienen la voz y el voto.

Hegel piensa que los que tienen que opinar y tomar decisiones son los que realmente están más formados en el uso de su razón, y los funcionarios que rodean al monarca, seleccionados por sus capacidades intelectuales, son los más indicados para ello.

Hegel considera que es una opinión plebeya suponer en el gobierno una mala voluntad. Más bien, el pueblo no sabe lo que quiere. Saber qué cosa uno quiere «es el fruto de un conocimiento y de una penetración más profunda, que precisamente no es asunto del pueblo». Nuestro autor tiene horror al sufragio popular, al menos en su tiempo, pues «lo que concierne al Estado es cosa de mentes ilustradas y no del pueblo». [241]

El poder de policía

Es común a los ilustrados su desconfianza del pueblo. Todos hablan en nombre del pueblo pero sin el pueblo. Y como Hegel confía poco en el

pueblo, apela a la importancia de la policía. Pero cuando habla de «policía» se refiere a la necesidad de una configuración social tal que vele por los intereses comunes, dentro de los cuales están la policía y el ejército. «Policía» para Hegel, en sentido amplio, significa: inspección, cuidado, vigilancia. A partir de ahí, queda todo preparado para introducir su noción de Estado.

---

[238] Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturwissenschaft im Grundrisse, op. cit., § 207, agregado.

[239] Ibíd., § 253.

[240] Ibíd.

[241] Hegel, G.W.F.: Filosofía de la historia, Barcelona, Zeus, 1971, p. 69.

EL ESTADO

El Estado es el grado máximo de desarrollo de la razón en el mundo

Siguiendo el esquema de Hegel, el Estado sería el tercer momento de la eticidad que integra a los dos anteriores:

1.: Familia.

2.: Sociedad civil.

3.: Estado.

En la familia los individuos se sienten muy unidos pero, para cubrir sus necesidades, es necesario salir a la sociedad civil. Allí cada uno busca libremente sus propios intereses y reina el individualismo. El Estado es la nueva síntesis que trata de integrar lo mejor de ambos momentos: lograr la cohesión social, respetando las libertades individuales. Lo importante es que las leyes dictadas por los que gobiernan sean racionales.

El Estado es, pues, la culminación del devenir de una realidad a la que Hegel tiene por divina. Nuestro autor denomina, por ello, al Estado con nombres como los siguientes:

1.: El camino de Dios en el mundo.

2.: La idea divina tal y como existe en la tierra.

3.: La realidad de la idea ética.

4.: La sustancia ética consciente de sí.

5.: La totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real.

6.: La razón en la tierra.

7.: La realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y para sí.

8.: El espíritu de la realidad.

El Estado proporciona una convivencia mayor que ninguna otra.

En el Estado racional no hay división de poderes, porque la razón es una, representada por la monarquía

La constitución no puede dividir los poderes dentro del Estado, porque eso sería suponer que ningún poder va a actuar de manera racional, y por eso necesita de los otros poderes para proteger a los ciudadanos de sus excesos. Pero en el Estado racional, el poder lo ejerce la razón, y de ella no es necesario protegerse.

Hegel niega la tesis de la separación de poderes, pues dicha separación amenazaría con desmembrar el Estado, cuando es un todo orgánico.

El Estado es un organismo, es decir, el desarrollo de la idea en sus diferencias. Los diferentes aspectos son los distintos poderes. Pero si una parte del organismo se vuelve independiente, todas deben sucumbir. La razón se caracteriza por su indivisibilidad y organicidad. Así, el individuo se identifica a sí mismo como ser pensante y volente en el Estado y éste en los individuos.

El peldaño más elevado del Estado lo ocupa la monarquía. De este modo, las leyes y el poder se unifican resultando imposible su disolución. Para Hegel, la monarquía es la manifestación de la realidad absoluta de la eticidad en un individuo. La razón se concentra inseparablemente en el

monarca que encarna el poder: «El poder del soberano encierra en sí los tres momentos de la totalidad: la universalidad de la constitución y de las leyes, la deliberación como relación de lo particular con lo universal y el momento de la decisión final». [242] Hegel considera que el punto culminante de la razón de su época se sitúa en el monarca.

Las críticas de Marx

Marx lanza las siguientes críticas a Hegel:

1.: Ningún Estado es una esencia necesaria o eterna.

2.: El Estado no es síntesis sino antítesis (entre dirigentes y dirigidos).

3.: No es la razón universal la que ilumina al monarca sino la contingencia con frecuencia desastrosa para los pueblos.

4.: La constitución es una particularidad más.

5.: Los principios que rigen la existencia de los Estados no son las exigencias de la razón sino las facticidades irracionales del poder.

6.: No hay neutralidad en ninguna constitución. El poder gubernativo busca su propio interés.

7.: En el Estado se producen muchas sórdidas intrigas.

8.: Hegel dice que la última decisión de la voluntad es el monarca (pero eso no tiene justificación salvo que él lo quiere).

9.: Hegel dice que la monarquía es hereditaria, se nace monarca (pero no ha demostrado que el nacimiento hace al monarca).

10.: El rey es el fruto del azar de la naturaleza, por tanto el azar es la unidad real del Estado.

Marx realiza estas críticas desde la propia época de Hegel. En tiempos más recientes, podemos encontrar la siguiente crítica de Russell:

> De tal metafísica hegeliana se desprende que la verdadera libertad consiste en la obediencia ante una autoridad caprichosa; que la libre opinión es un mal; que la monarquía absoluta es buena; que el Estado prusiano era el mejor jamás habido. [243]

Ilting, por su parte, considera que Hegel absorbió la sociedad civil en el Estado, estatalizando la sociedad civil en lugar de socializar el Estado.

El papel de los funcionarios

Los funcionarios en Hegel tienen la tarea de aportar razones que el monarca pueda hacer suyas y aprobarlas. Para ello, sus argumentos irán encaminados a expresar el carácter de la eticidad en su tiempo.

Para Hegel los funcionarios han de salir de la clase media, es decir, de aquellos que tienen los suficientes recursos económicos para poder recibir una buena formación y carácter emprendedor.

Según entiende nuestro autor, la aristocracia busca siempre parasitar del Estado, y los campesinos se encuentran muy limitados. La clase media, en cambio, es la que hace posible el progreso mercantil, fabril y empresarial y, por lo tanto, la clase que puede servir mejor a los intereses universales.

Hegel escribe:

> En la clase media a la cual pertenecen los funcionarios, reside la conciencia del Estado y la cultura más destacada. Por ello, en cuanto a honestidad e inteligencia, ella es el pilar fundamental del Estado. [244]

Para nuestro autor, el Estado de los funcionarios es «uno de los más importantes progresos que el tiempo ha producido». El funcionario forma la clase universal, la más influyente de todas las clases.

Con su caracterización del Estado, Hegel concluye lo que denomina el *espíritu objetivo*.

---

[242] Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturwissenschaft im Grundrisse, op. cit., § 272.

[243] Russell, B.: Unpopular Essays, 1959, p. 22.

[244] Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturwissenschaft im Grundrisse, op. cit., § 297, agregado.

LIBERTAD Y NECESIDAD

El ámbito de la libertad en el ser humano

Para Hegel, la historia camina hacia una situación en la que cada vez los seres humanos serán más libres, y lo serán porque cada vez las leyes de sus Estados representarán el concepto de lo que, para ellos, es la libertad. Y en la medida en que las leyes del Estado sean cada vez más las leyes de la libertad, los seres humanos serán más libres cuanto más se sometan a dichas leyes. En palabras de Hegel: «Sólo es libre la voluntad que obedece a la ley por cuanto así se obedece a sí misma y está consigo misma». [245] Hegel cree que, en ese proceso, ser libre es obedecer la necesidad, en ella está la libertad profunda. Hegel afirma que:

> El sujeto es libre para sí y sólo es libre por cuanto es conforme a lo universal y está sujeto a lo esencial: al reino de la libertad concreta.

La astucia de la razón que mueve la historia a la que Hegel llama providencia, se hace presente en la historia universal.

> La historia universal representa el plan de la providencia (…) la realización de su plan es la historia universal. [246]

A la astucia de la razón, le añade ahora el calificativo de «divina», aunque en Hegel, divino es todo, dada su peculiar forma panteísta de ver la realidad. Hegel sacraliza y diviniza la historia universal.

La historia es la descripción de la marcha gradual del espíritu por la que él alcanza su verdad y la autoconciencia sobre sí. Los grados son los diversos espíritus nacionales aparecidos en la historia (sus constituciones, su arte, su religión, su ciencia).

Hegel ve en la historia universal la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Los individuos tienen una opción única para ser libres: considerarse históricamente divinos. La astucia de la razón histórica enseña que los individuos quedan sacrificados. Es el tributo que la Idea paga por hacerse mundo existente. Los individuos parecen entonces medios para ella, pero en opinión de Hegel son fines:

> El hombre es un fin en sí mismo gracias a lo divino que hay en él, gracias a aquello que desde el comienzo hemos denominado razón y, en cuanto ésta es activa y autodeterminada, hemos llamado libertad.

El tribunal de la historia

Hegel deja un espacio también para la libertad del individuo en el ejercicio de la moralidad, es decir, en su capacidad para detectar leyes injustas y criticarlas. Pero, ¿cómo saber si una ley es injusta? Hegel no nos da apenas elementos en su pensamiento para poder realizar dicho tipo de críticas. Algunos seres humanos han sido capaces de ver una idea de justicia más adecuada que la que reinaba en su tiempo, pero la única manera de comprobar que tenían razón es ver si la historia caminó luego en ese sentido. Hegel cree que el único juez absoluto es precisamente la historia del mundo, el devenir de la razón cada vez más completa y compleja, que puede entonces, desde su altura, mirar a los escalones del pasado.

Hegel menosprecia cualquier posible tribunal internacional. Piensa que los Estados no pueden juzgarse unos a otros, pues todos ellos se encuentran a parecida altura en el desarrollo de la historia. Hay que esperar a las siguientes generaciones: el único juez es el tiempo. Es famosa la frase de Hegel, según la cual, «el búho de Minerva (es decir, la filosofía) sólo levanta su vuelo al atardecer». Con ello quiere decir que la tarea del filósofo no es la de describir cómo podría ser un mundo más ético del futuro, sino analizar la realidad después de que ésta ha pasado para aprender de ella.

Esta posición de Hegel será criticada por Marx, quien piensa que los filósofos se han limitado a interpretar el mundo, cada uno de manera diferente, y añade: «de ahora en adelante hay que transformarlo».

---

[245] Ibíd., p. 66.

[246] Cf. Hegel, G.W.F.: Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano, Madrid, Tecnos, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th.W.: *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1991.

Álvarez, E.: *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001.

Amengual, G. (ed.): *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Amengual, G.: *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001.

Amutxastegi Etxabe, J.A.: *El concepto de religión en las «Lecciones sobre filosofía de la religión» de Hegel*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1998.

Bataille, G.: *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005.

Cristi, R.: «Sociedad civil y Estado en la *Filosofia del Derecho* de Hegel», *Seminarios de Filosofía*, vols. 12-13, 1999-2000, p. 147-162.

Cuartango, R.G.. *Hegel. Filosofía y modernidad*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2005.

Díaz, C.: *Hegel, filósofo romántico*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.

D'Hont, J.: *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002.

Hegel, G.W.F.: *Werke in zwanzig Bänden*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1986 (edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel). Contiene las obras completas de Hegel en 20 volúmenes.

— Gesammelte Werke (Akademieausgabe), 22 vols., Hamburgo, Meiner, 1968 y ss. (en proceso de completar).

Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid,Fondo de Cultura Económica, 1993 (trad. de Wesceslao Roces y Ricardo Guerra). Otra

edición en Pre-Textos, Valencia, 2009 (trad. de Manuel Jiménez Redondo).

— *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, Madrid, Alianza, 2010 (edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana).

— *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política,* Barcelona, Edhasa, 1999 (trad. y prólogo de Juan Luis Vermal). Otra edición en *Filosofía del Derecho*, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993 (trad. de Carlos Díaz).

— *Filosofía real*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2006 (trad. y edición de José María Ripalda).

— *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano*, Madrid, Tecnos, 2005 (trad. de José Gaos, estudio preliminar de Salvador Rus Rufino). Otra edición del mismo traductor en Alianza, Madrid, 2008).

— *Lecciones sobre estética*, Madrid, Akal, 2007 (trad. de Alfredo Brotons Muñoz).

— *Filosofía del arte o estética según Hegel. Verano de 1826*, Madrid, Abada, 2005 (trad. de Domingo Hernández Sánchez).

— *Introducción a la estética*, Barcelona, Península, 2001 (trad.de Ricardo Mazo).

— *La constitución de Alemania. Iniciativa política*, Madrid, Tecnos, 2010 (trad. de Dalmacio Negro Pavón).

— *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007 (trad. de Vicente Serrano Marín).

— *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006 (trad. de María del Carmen Paredes Martín).

— *Sobre el proyecto de reforma inglés*, Marcial Pons. Madrid, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2005 (trad. de Edgar Maraguat Idarraga).

— *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2003 (trad. de José María Ripalda y Zoltan Szankay).

— *Escritos pedagógicos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1991 (trad. de Arsenio Ginzo).

— *El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional, 1982 (trad. de Dalmacio Negro Pavón y Hontori González).

Heidegger, M.: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid, Alianza, 2008.

Hoffmeister, M. (ed.): *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo, F. Meiner Verlag, 1952.

Horkheimer, M.: «Hegel y el problema de la metafísica», en *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982.

Innerarity, D.: *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.

Jaeschke, W.: *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal, 1998.

Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999.

— *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996.

— *Filosofía de la historia*, Madrid, FCE, 1989.

Löwith, K.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Madrid, Katz, 2008.

Maraguat Idarraga, E.: *Libertad y eticidad en las «Grudlinien der Philosophie des Rechts» de G.W.F. Hegel*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universitat de València, 2003.

Marcuse, H.: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 2003.

Marrades Millet, J.: *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid, A. Machado, 2002.

Marx, K.: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Másmela, C.: *Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu*, Madrid, Trotta, 2001.

Mure, G.R.G.: *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1998.

Nancy, J-.L.: *Hegel, la inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena, 2006.

Ortega y Gasset, J.: *Hegel. Notas de trabajo*, Madrid, Abada, 2007.

Pérez, A.: «Posibilidad según condiciones y necesidad en la "Lógica" de Hegel», en *Anales del Seminario de Metafísica de la Universidad Complutense*, Madrid, 1981.

Pérez Rodríguez, B.; Maraguat Idarraga, E.: *Hegel. Una introducción*, A Coruña, Baía, 2004.

Polo, L.: *Hegel y el posthegelianismo*, *3ª ed.*, Pamplona, EUNSA, 2006.

Ripalda, J.M.: *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta, 1992.

— *Comentario a la Filosofía del Espíritu de Hegel*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1993.

Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, *Razón, libertad y estado en Hegel. I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, celebrado en la Universidad de Salamanca del 5 al 9 de*

mayo de 1998, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2000.

Valcárcel, A.: *Hegel y la ética. Sobre la superación de la «mera moral»*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Valls Plana, R.: *Societat civil i Estat a la filosofía del dret de Hegel*, Barcelona, PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), 1993.

— *Del yo al nosotros. Lectura de fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), 1994.

— «El concepto es lo libre (ENC § 160)», *Seminarios de Filosofía*, vols. 12-13, 1999-2000, p. 129-145.

Varela Liñares, R.M.: *La transformación del concepto de reflexión de Kant a Hegel. El tránsito del idealismo trascendental al idealismo absoluto como problema*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Santiago de Compostela, 2007.

EL MAYOR PLACER DEL MAYOR NÚMERO

EL SURGIMIENTO DEL UTILITARISMO

Vida y obra de Jeremy Bentham

Jeremy Bentham nace el 15 de febrero de 1748 en Houndsditch. Niño prodigio, a los tres años lee tratados, y con cinco toca el violín y estudia latín y francés. Hijo de una familia acomodada, a los 12 años ingresa en la Universidad de Oxford y empieza a ejercer como abogado a los 19 años.

Desde 1814 convierte su casa en centro de intercambio intelectual y foco de un activo movimiento utilitarista. Entre sus amigos y seguidores más cercanos se encuentra James Mill, cuyo hijo, John Stuart Mill, será el heredero de Bentham al frente del movimiento. Ambos fueron editores de importantes obras de Bentham, quien tenía la costumbre de escribir mucho, pero dejando la mayor parte de los textos inacabados para que los completaran sus editores.

Sus trabajos iniciales atacando el sistema legal y judicial inglés le llevan a la formulación de la doctrina utilitarista, plasmada en su obra principal: *Introducción a los principios de moral y legislación*, de 1789. En ella defiende que todo acto humano, norma o institución, debe ser juzgado según la utilidad que tiene, esto es, según el placer o el sufrimiento que produce en las personas. A partir de este criterio, propone formalizar el análisis de las cuestiones políticas, sociales y económicas, sobre la base de medir la utilidad de cada acción o decisión.

El objetivo último de lograr «la mayor felicidad para el mayor número» le acerca a corrientes políticas progresistas y democráticas. Así, la Francia

republicana surgida de la revolución le honra con el título de «ciudadano honorario» en 1792.

Bentham intenta dar un criterio para ayudar a los demás en la búsqueda de lo útil, y hace una clasificación de placeres y dolores. Los placeres son medibles, aunque hay que considerar siete criterios, separados en dos grupos:

1.: Los placeres individuales: intensidad, duración, certidumbre y proximidad.

2.: Los placeres aplicados a la sociedad en su conjunto: fecundidad, pureza y extensión.

Jeremy Bentham muere en Londres, el 6 de junio de 1832.

Características del utilitarismo en Bentham

Bentham puede ser considerado como el fundador de la variante moderna del hedonismo ético (universal) conocida como «utilitarismo», aunque esta doctrina ya se encontraba en la filosofía desde Epicuro.

Según Esperanza Guisán, el utilitarismo constituye «la proclamación, explicitación y fundamentación de las verdades más obvias del sentido común». [247]

El utilitarismo de Bentham tuvo sus predecesores en Hume, Helvecio, Beccaria y Priestley. De hecho, en un texto de este último, titulado *Essay on Government*, de 1768, encontramos la expresión que habría de convertirse en célebre, «la mayor felicidad del mayor número», aunque la autoría de dicha frase parece provenir de Hutcheson (1694-1746). [248]

Sin embargo, se puede afirmar que Bentham es el fundador del *utilitarismo* y John Stuart Mill el perfeccionador.

Las características del utilitarismo son las siguientes:

1.: Es una teoría *teleológica* de la ética, que pone su acento en los fines a perseguir.

2.: Es una ética *consecuencialista*, que pone el énfasis en las consecuencias de las acciones más que en las motivaciones que las llevaron a cabo.

3.: Tanto en la formulación clásica de Bentham como en la de Mill existe una *voluntad transformadora de la sociedad*, un ánimo de proseguir y completar la tarea de los ilustrados, colocando al ser humano como fin último de la reforma y transformación de la sociedad.

Existen similitudes importantes entre estos dos autores y Marx. Así Hart dice que una similitud entre Bentham y Marx es «poner de relieve que la sociedad humana y su estructura legal, que ha producido tanta miseria para los humanos, ha sido protegida de la crítica mediante mitos, misterios e ilusiones (…), todos ellos provechosos para las partes interesadas». [249] Y Graeme Duncan afirma que «Mill no estaba defendiendo la sociedad burguesa liberal frente al reto marxista, siendo él mismo crítico en grado elevado de la ortodoxia liberal». [250]

Un hedonismo ético universal

Bentham afirma en 1789, que «la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer». [251] Podemos señalar que incurre en la «falacia naturalista» cuando añade:

> Ellos solos han de señalar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos. Por una parte el criterio de lo correcto (right) y lo incorrecto (wrong), por la otra parte la cadena de causas y efectos. [252]

Si sólo podemos actuar movidos por los resortes del deseo de placer o el miedo al dolor, concluir de ahí que *debemos* asimismo hacerlo, supone una importante falacia naturalista.

Podríamos cuestionar el punto de partida de Bentham, poniendo el ejemplo de los ascetas, que se ejercitan en buscar su propio tormento. Pero el tormento en sí mismo no constituye, según Bentham, el fin que persiguen los ascetas. Su fin es también el placer, el goce supremo en otra vida, que esperan obtener como consecuencia de sus sacrificios en este mundo. [253]

El hedonismo de Bentham afirma simplemente que, en última instancia, todo lo que el ser humano hace lo hace en vistas a *su* felicidad. Por eso se le critica también que su hedonismo lleva a un egoísmo moral, donde a cada cual le interesa únicamente la felicidad propia personal.

Bentham responde a esta crítica afirmando que existen otros motivos, como el puramente social de la simpatía o benevolencia, o los semisociales de la amistad y la reputación, que pueden llevar a la consideración de los intereses ajenos. [254] Esta respuesta, entraña el paso en Bentham de un hedonismo psicológico egoísta a un hedonismo ético *universal*, según el cual, los intereses ajenos pueden llegar a convertirse en intereses propios de forma casi «natural», mediante el proceso de socialización en general y de educación moral en particular. Este hedonismo ético universal es más tarde desarrollado por Mill.

Según Guisán,

> la aportación más importante de Bentham a la filosofía moral fue precisamente la de haber presentado el esbozo de un hedonismo ético universal plausible y reivindicable, que sirviese de fundamento legitimador de la legalidad establecida. [255]

El hedonismo ético de Bentham es realmente *universal*, atendiendo por igual a los intereses de *todos los seres sensibles y sintiente*s. Aunque puede advertirse en este autor una falta de sensibilidad respecto a cuestiones tales como la *dignidad* humana, [256] o respecto a los derechos humanos, supuestamente naturales. Para Bentham, «los derechos son el fruto de la ley y sólo de la ley —no existen derechos sin ley— no existen derechos contrarios a la ley —no existen derechos anteriores a la ley». [257] No existen «derechos» anteriores a la vida en sociedad humana.

Los derechos como la libertad o la igualdad sólo son relevantes en cuanto son ingredientes de la felicidad individual o colectiva. E incluso en la noción de persona la clave es su capacidad para ser feliz:

> Llamadles soldados, llamadles monjes, llamadles máquinas; en la medida en que sean felices no me preocupa. [258]

Así, son precisamente los principios referentes a la felicidad general los que constituyen una buena razón para una ley. [259]

De este modo, Bentham desmitifica las leyes y lucha por una transformación de las estructuras políticas que garantice el control de los gobernantes por parte de los gobernados.

La mayor felicidad del mayor número

La teoría de la utilidad dentro de un marco ilustrado que desecha, sin embargo, toda apelación «metafísica» a derechos humanos no generados en la convivencia social, supone una importante innovación en la historia de la ética.

Si por *utilitarismo* entendemos *la doctrina que considera como correcto lo que proporciona la mayor felicidad general e incorrecto lo que va en detrimento de ella*, parece que, sin lugar a dudas, Bentham es el primer utilitarista importante de la historia al haber identificado el «principio de utilidad» con el «principio de la mayor felicidad del mayor número».

> Por principio de utilidad —indica Bentham— se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba las acciones de cualquier tipo que sean, conforme a la tendencia que parezcan poseer de aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión. [260]

Según David Lyons, la teoría de Bentham no es una teoría universalista de la ética, sino que se bifurca en dos ramificaciones:

1.: Una teoría ética de base egoísta, que Bentham llama «ética privada».

2.: Una teoría de la legislación, que tiende a satisfacer los intereses generales de la comunidad en cuestión, lo que le daría un carácter localista, pero nunca universalista.

Esperanza Guisán apuesta más por el argumento de Dinwiddy, que considera ambas ramificaciones complementarias y compatibles con el universalismo.

Bentham se marca dos claros objetivos:

1.: Asegurar la máxima felicidad de cada individuo.

2.: Garantizar la máxima felicidad colectiva.

Ambos objetivos no se contraponen, sino que son complementarios. Para Bentham, el interés de la comunidad es la suma de los intereses de los diversos individuos que la componen.

Bentham preserva al individuo libre de las exigencias derivadas de entidades superpuestas y ficticias, distintas de las personas particulares y reales. Para él, una de las metas inexcusables de la ética es la de reconocer el derecho de todo individuo a perseguir sus propios fines y buscar la felicidad por sus propios medios. Lo cual no significa poner el «egoísmo» en lugar del universalismo, sino suprimir el paternalismo. En este sentido, afirma Bentham que nadie sabe como uno mismo lo que le hace feliz, por lo que nadie como uno mismo puede buscar y asegurar su propia felicidad. [261] La felicidad de todos se logrará del mejor modo dejando que cada uno se esfuerce en promover su máximo bienestar personal.

El propio Bentham escribe que una actuación es conforme con el principio de la utilidad, «cuando la tendencia que tiene a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que la de disminuirla». [262] Dinwiddy considera que, para Bentham, esa comunidad se puede extender a la humanidad en su conjunto.

---

[247] Guisán, E.: «El utilitarismo», en Victoria Camps (Ed.), Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna, Barcelona, Crítica, 1992, p. 457.

[248] Cf. ibíd., p. 458.

[249] Hart, H.L.A.: Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory, Oxford, Clarendon Press, 1982.

[250] Duncan, G.: Marx and Mill. Two views of social conflict and social harmony, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 293.

[251] Bentham, J.: «An Introduction to the Principles of Moral and Legislation», ed. Burns y Hart, en Collected Works of Jeremy Bentham, vol. II, Londres, 1970, p. 11.

[252] Ibíd.

[253] Ibíd., p. 17.

[254] Cf. ibíd., p. 284.

[255] Guisán, E.: «El utilitarismo», en Victoria Camps (Ed.), Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna, op. cit., p. 462.

[256] Hart, H.L.A.: Essays on Bentham, op. cit., p. 51.

[257] Bentham, J.: The Works of Jeremy Bentham, Edimburgo, 1838-1843, vol. III, p. 221.

[258] Ibíd., vol. IV, p. 64.

[259] Cf. ibíd., vol. II, p. 501; vol. III, p. 221.

[260] Bentham, J.: «An Introduction to the Principles of Moral and Legislation», ed. Burns y Hart, en Collected Works of Jeremy Bentham, vol. II, op. cit., p. 12.

[261] Ibíd., p. 244.

[262] Ibíd., p. 12-13.

FELICIDAD COMO PLACER Y AUSENCIA DE DOLOR [263]

Vida y obra de John Stuart Mill

John Stuart Mill, nace en Londres, el 20 de mayo de 1806. Es el hijo mayor de James Mill, quien, de modo estricto, asume la tarea de su formación. En su *Autobiografía* (1873) describe la esmerada educación recibida de su padre, comenzando a estudiar griego a los tres años y latín a los ocho. A los 15 años, ya ampliamente instruido en una extensa gama de materias, que incluyen economía, historia, filosofía e incluso alguna de las ramas de las ciencias naturales, lee, por primera vez, a Bentham, quien, junto con su padre, le instruye en las ideas utilitaristas. Desde esta primera lectura de Bentham, John Stuart Mill se siente un reformador del mundo.

A los diecisiete años ingresa como empleado en la Compañía de las Indias, donde, más tarde, alcanza un puesto de gran responsabilidad y permanece en ella hasta que se retira en 1853. En el otoño de 1826, sufre una crisis de desaliento porque encuentra importantes fallos en la teoría de Bentham. Al mismo tiempo, se ve sometido a nuevas influencias, entre las que cuentan las ideas de Wordsworth, Coleridge, Carlyle, los saint-simonianos y Comte.

Entre 1830 y 1840 publica varios artículos que contienen signos manifiestos de su cambio de punto de vista respecto a Bentham. Son especialmente notables, entre otros, la serie titulada «The Spirit of the Age» (1831), el ensayo «Civilización» (1836) y sus estudios sobre Bentham (1838) y Coleridge (1840). Su juicio sobre Bentham es especialmente interesante. Alaba de Bentham su contribución a la filosofía del Derecho, y

su trabajo en favor de las reformas de las instituciones jurídicas. Pero rechaza su concepción del hombre que, según entiende Mill, no ofrece lugar para la consecución de la perfección espiritual como un fin en sí misma.

Además, la teoría de gobierno de Bentham, según Mill, ignora los peligros que pueden surgir de la despótica opinión pública y la importancia que tiene el establecer un sistema de frenos a la voluntad de la mayoría. La nueva actitud de Mill respecto a estos temas estrechamente relacionados se ve confirmada por su lectura del libro de Tocqueville, *La democracia en América*.

En 1851 Mill se casa con Harriet Taylor tras 21 años de amistad. Taylor es una importante influencia sobre su trabajo e ideas, tanto durante su amistad como durante su matrimonio. La relación con Harriet Taylor le inspira la defensa de los derechos de las mujeres en su obra *La esclavitud femenina*, de 1869.

Aunque no es profesor universitario, Mill cultiva casi todas las ramas de la filosofía, desde la lógica hasta la teoría política, pasando por la ética.

De las obras de John Stuart Mill, El utilitarismo (1863), a la que sólo menciona de pasada en su Autobiografía dedicándole apenas unas líneas sin concederle excesiva importancia, [264] constituye su obra más importante desde el punto de vista de la filosofía moral, seguida muy de cerca por Sobre la libertad (1859) y un poco más lejos por Consideraciones sobre el gobierno representativo (1861), Tres ensayos sobre la religión (1874), Principios de economía política (1848), Capítulos sobre el socialismo (1876), etc.

Desde 1865 a 1868 es representante en el Parlamento por el distrito de Westminster.

Muere en Avignon, el 8 de mayo de 1873.

En este capítulo recogeremos las principales ideas que defiende en sus obras *El utilitarismo*, y *Sobre la libertad*.

Todos buscamos la felicidad, y ésta se entiende como placer y ausencia de dolor

Desde Epicuro hasta Bentham, todos los autores que mantuvieron la teoría de la utilidad, entendían por ella no algo que ha de contraponerse al placer, sino el propio placer junto con la liberación del dolor, y en lugar de oponer lo útil a lo agradable o a lo ornamental, han declarado siempre que útil significa, entre otras, estas cosas.

Mill afirma:

> El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (right) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (wrong) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. [265]

Y añade:

> Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer. [266]

Esta teoría de la moralidad se funda en una teoría de la vida, según la cual, el placer y la ausencia de sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines, y todas las cosas deseables lo son ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor.

Sobre la crítica al placer como el fin de la vida humana

Algunos critican esta teoría diciendo que la vida posee finalidades más elevadas que el placer, y que es una doctrina sólo digna de los puercos, a los que se asociaba a los seguidores de Epicuro en un principio. Pero los seres humanos son capaces de experimentar más placeres que los puercos. Los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano.

> Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades. [267]

La jerarquía entre placeres

Mill no considera con ello que los epicúreos hayan desarrollado una teoría irreprochable sobre el placer, para hacerlo, es necesario incluir elementos estoicos y cristianos. Con todo, la teoría epicúrea asigna a los placeres del intelecto, de los sentimientos y la imaginación, y de los sentimientos morales, un valor mucho más elevado que a los placeres de la pura sensación.

Los utilitaristas como Bentham han basado la *superioridad de los placeres mentales* sobre los corporales en sus ventajas circunstanciales más que en su naturaleza intrínseca. Pero Mill considera relevante atender a dicha naturaleza, y por ello afirma que es compatible con el principio de utilidad el reconocer que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros. Para Mill hay diferencias de calidad en los placeres y, con ello, marca una diferencia respecto a la propuesta de Bentham.

Para determinar qué es lo que marca la *diferencia de calidad de los placeres*, Mill dice lo siguiente:

> De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable. [268]

Y es un hecho que quienes están igualmente familiarizados con ambas cosas y están igualmente capacitados para apreciarlas y gozarlas, muestran mayor preferencia por el modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas.

Ningún ser humano inteligente admitiría convertirse en un necio, ninguna persona culta querría ser ignorante, ninguna persona con sentimientos y conciencia querría ser egoísta y depravada.

Es famosa la frase de Mill según la cual:

> Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. [269]

Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión.

El criterio de la mayor felicidad favorece a los placeres nobles

Puede objetarse que los seres humanos, a menudo, debido a la debilidad de carácter eligen el placer más próximo, aunque sea menos valioso. O

que algunos al hacerse mayores se vuelven egoístas. Mill dice que la capacidad para los sentimientos más nobles se pierde con facilidad, y en las personas jóvenes se desvanece rápidamente cuando las ocupaciones en la vida no han favorecido el ejercicio de esa capacidad más elevada. Los seres humanos pierden sus aspiraciones elevadas por no tener tiempo de dedicarse a ellas.

De todos modos, la clave del criterio utilitarista no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino «la mayor cantidad total de felicidad». [270] Y esto reafirma la mayor importancia de los placeres nobles, porque una persona noble hace más feliz a los demás y el mundo gana más con ella.

Conforme al *Principio de la Mayor Felicidad*, el fin último es una existencia libre de dolor y tan rica como sea posible en goces, tanto en cantidad como en calidad. Puesto que dicho criterio es el fin de la acción humana, también constituye necesariamente el *criterio de la moralidad*, que puede definirse «como "las reglas y preceptos de la conducta humana" mediante la observación de los cuales podrá asegurarse una existencia tal como se ha descrito, en la mayor medida posible, a todos los hombres. Y no sólo a ellos, sino, en tanto en cuanto la naturaleza de las cosas lo permita, a las criaturas sintientes en su totalidad». [271]

Sobre la crítica de que la felicidad no puede alcanzarse

Algunos objetan que la felicidad no puede alcanzarse porque es una aspiración demasiado elevada para los seres humanos.

Mill responde:

Si los seres humanos estuviesen incapacitados para la felicidad ésta no podría constituir el fin de la moralidad. Pero nuestro autor cree que hay

mucha gente que lleva una vida satisfactoria, que es lo que se suele considerar feliz.

Los principales factores de una *vida satisfactoria* son dos:

1.: La *tranquilidad*. Poseyendo mucha tranquilidad muchos encuentran que pueden conformarse con muy poco placer.

2.: La *emoción*. Con mucha emoción, muchos pueden tolerar una considerable cantidad de dolor.

Ambos factores, lejos de ser incompatibles, forman una alianza natural.

Entre las principales causas de una *vida insatisfactoria*, Mill sitúa las siguientes:

1.: El *egoísmo*.

2.: La *carencia de la cultura intelectual*.

Mill concluye:

> Es posible que todo ser humano debidamente educado sienta, en grados diversos, auténticos afectos privados y un interés sincero por el bien público (…). Todo aquel que posea esta moderada proporción de requisitos morales e intelectuales puede disfrutar de una existencia que puede calificarse de envidiable. [272]

Además, todas las fuentes de sufrimiento humano (como la pobreza o la enfermedad) son eliminables mediante el empeño y el esfuerzo humanos.

Sobre la crítica de que los seres humanos nobles, a veces, renuncian a la felicidad

Otra crítica recibida por el utilitarismo consiste en afirmar que, en ocasiones, los seres humanos nobles renuncian a la felicidad porque consideran más valiosos otros objetivos.

Según Mill, no cabe duda de que es posible que un ser humano noble prescinda de la felicidad como aspiración. La gran mayoría de los seres humanos dejan de aspirar a la felicidad sin darse cuenta, por las circunstancias físicas o sociales que les envuelven, pero, a menudo, el héroe o el mártir lo hacen voluntariamente para obtener algo que aprecian más que su felicidad individual. Pero este algo, ¿qué es, sino la felicidad de los demás? En consecuencia, Mill afirma:

> Merecen toda suerte de alabanzas los que son capaces de sacrificar el goce personal de la vida, cuando mediante tal renuncia contribuyen meritoriamente al incremento de la suma de la felicidad del mundo. [273]

Puede que algunos renuncien a su felicidad sin buscar con ello la felicidad de los demás, como el asceta subido a su pedestal. Pero que *puedan* hacerlo no significa que *deban* hacerlo.

La moral utilitarista reconoce en los seres humanos la capacidad de sacrificar su propio mayor bien por el bien de los demás. Sólo se niega a admitir que el sacrificio sea en sí mismo un bien.

> Un sacrificio que no incremente o tienda a incrementar la suma total de la felicidad se considera como inútil. [274]

Mill, además, introduce aquí un criterio de justicia, pues afirma que entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga al agente a «ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente». [275] Y relaciona este criterio de justicia con la regla de oro bíblica en su formulación positiva: «trata a los demás como quisieras que te trataran a ti», y con el mandato de Jesús de Nazaret: «Ama al prójimo como a ti mismo».

En esa línea, recomienda que:

1.: Las leyes y organizaciones sociales armonicen la felicidad de cada individuo con los intereses del conjunto.

2.: La educación y la opinión pública busquen que los individuos asocien su propia felicidad con el bien del conjunto.

Otras críticas al utilitarismo

A continuación ofrecemos otras críticas lanzadas hacia el utilitarismo y la respuesta de Mill:

1.: Crítica: El utilitarismo hace a los seres humanos fríos y carentes de afectividad, y no tiene en cuenta el desarrollo de la virtud en las personas.

- Respuesta de Mill: A la larga, la mejor prueba de que se posee un buen carácter es realizar buenas acciones, y las buenas acciones son aquellas que siguen el criterio del utilitarismo.

2.: Crítica: El utilitarismo es una doctrina atea.

- Respuesta de Mill: Si Dios desea la felicidad de sus criaturas, entonces el utilitarismo es la doctrina que mejor cuadra con los designios divinos. Por otro lado, si la crítica de ateísmo significa que el utilitarismo no reconoce la voluntad revelada de Dios, Mill

responde que Dios ha dotado a los humanos de un espíritu que les permite encontrar por sí mismos lo que es correcto.

3.: Crítica: El utilitarismo es una doctrina de la «conveniencia». Pero lo conveniente se opone a lo correcto cuando se entiende como lo conveniente para los intereses particulares del propio agente.

- Respuesta de Mill: Puede ser «conveniente» decir una mentira con objeto de superar una situación incómoda, pero cultivar en nosotros la sensibilidad por la verdad es una de las cosas más útiles. [276] La confianza en las afirmaciones hechas por los seres humanos constituye el principal sostén de todo el bienestar social actual. Esta regla admite excepciones, por ejemplo, cuando ocultamos información a un malhechor para salvar a un individuo de un mal grande e inmerecido. Aunque lo excepcional debe ser estipulado y delimitado, si es posible.

4.: Crítica: No hay tiempo, con anterioridad a la acción, para calcular y medir los efectos de una línea de conducta sobre la felicidad general.

- Respuesta de Mill: La humanidad ha aprendido ya mucho por experiencia sobre las tendencias de las acciones.

5.: Crítica: El utilitarismo contiene la mayor parte de los males comunes de la naturaleza humana. Así, cuando el ser humano vea mayor utilidad en la violación de la norma, la violará.

- Respuesta de Mill: Esto no es culpa del utilitarismo, sino de la complicada naturaleza de los asuntos humanos.

Mill entiende que hay casos de obligaciones conflictivas en los que el utilitarismo puede ayudar. Tal y como él afirma:

> Si la utilidad es la fuente última de la obligación moral, puede invocarse la utilidad para decidir entre derechos y obligaciones cuando las demandas de ambos son incompatibles. Aun cuando la aplicación del criterio pueda ser difícil, es mejor que carecer de criterio. [277]

---

[263] Cf. John Stuart Mill, Utilitarism, edición original, 1863. Hay trad. cast. en El utilitarismo, introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1984. Aquí citamos según la traducción castellana.

[264] Cf. Mill, J.S.: Autobiografía, Madrid, Alianza, 1986, p. 250.

[265] Mill, J.S.: El utilitarismo, op. cit., p. 45-46.

[266] Ibíd., p. 46.

[267] Ibíd., p. 47.

[268] Ibíd., p. 48-49.

[269] Ibíd., p. 51.

[270] Ibíd., p. 53.

[271] Ibíd., p. 54.

[272] Ibíd., p. 58.

[273] Ibíd., p. 60.

[274] Ibíd., p. 61.

[275] Ibíd., p. 62.

[276] Aquí parece que Mill está defendiendo un «utilitarismo de la regla». El «utilitarismo de la regla» considera un acto correcto si la regla dentro de la que se encuadra es generalmente útil. El «utilitarismo del acto» juzga la corrección de cada acto en virtud de la utilidad directa que

del mismo se deriva. Aunque, en general, parece que Mill está buscando un equilibrio entre ambos tipos de utilitarismo.

[277] Mill, J.S.: El utilitarismo, op. cit., p. 74.

POR QUÉ PROMOVER LA FELICIDAD GENERAL

Aquellos que no tengan el sentimiento de remordimiento de conciencia no actuarán más que por sanciones externas

Alguien puede preguntarse, ¿por qué estoy obligado a promover la felicidad general? Si mi propia felicidad radica en algo distinto, ¿por qué no he de darle preferencia?

Las sanciones con las que cuentan los sistemas morales (incluyendo el utilitarismo) son externas e internas:

1.: Sanciones externas.

- La esperanza de conseguir el favor o el temor al rechazo de nuestros semejantes o del Regidor del Universo.
- Los sentimientos afectivos o de empatía hacia ellos.
- El amor o el temor que Él nos inspire.

2.: Sanciones internas.

En el caso de las sanciones internas, la fuerza vinculante se debe a la existencia de unos *sentimientos* que deben violentarse para llevar a cabo lo que se opone a nuestro criterio de lo correcto, los cuales, si contravenimos dicho criterio, reaparecerán en forma de *remordimiento*. Esto es en esencia lo que constituye la *conciencia*. Por consiguiente, la sanción última de toda moralidad es *un sentimiento subjetivo* de nuestro propio espíritu.

No cabe duda de que esta sanción no tiene fuerza vinculante en aquellos que no poseen los sentimientos a los que se apela. Sin embargo,

también es cierto, según Mill, que estas personas tampoco estarán más dispuestas a obedecer a ningún otro principio moral distinto al utilitarista. Sobre ellos no ejerce influencia alguna la moralidad, a no ser a través de sanciones externas.

Las relaciones sociales entre iguales sólo son posibles si se consideran los intereses de todos los afectados por igual

Hay quienes se refieren a la obligación moral como una realidad objetiva perteneciente al ámbito de las «cosas en sí», y otros que la fundan en la creencia en Dios. Pero en ambos casos, según Mill, la *conducta* opera en proporción al sentimiento subjetivo generado. La sanción radica siempre en el propio espíritu.

No es necesario decidir si el sentimiento de deber es innato o adquirido. Mill cree que no es innato, sino adquirido, pero no por ello menos natural que si fuera innato. Así, la facultad moral, si bien no es parte de nuestra naturaleza, es un producto natural de ella.

Existe una base de sentimientos naturales potentes y es ella la que constituirá la fuerza de la moralidad utilitarista. Esta base firme la constituyen los sentimientos sociales de la humanidad, el *deseo de estar unidos* con nuestros semejantes.

El *estado social* es a la vez tan *natural*, tan necesario y tan habitual para el ser humano que éste no puede concebirse a sí mismo más que como miembro de un colectivo. *Sentimiento de asociación* que se refuerza más y más, conforme la humanidad abandona el estado de independencia salvaje.

Ahora bien, las *relaciones sociales* —salvo las que se dan entre amo y esclavo— son imposibles si no *se consultan los intereses de todos*. Según afirma Mill:

> La sociedad entre iguales sólo es posible en el entendimiento de que los intereses de todos son considerados por igual. [278]

Y en todas las épocas se produce algún *progreso hacia una situación en la que todos vivirán permanentemente así con todo el mundo*.

> De este modo, a la gente se le hace imposible concebir que pueda darse una desconsideración total de los intereses de los demás. [279]

Es un deseo natural de los individuos el llegar a una armonía entre sus objetivos y los de sus semejantes

También están familiarizados con el hecho de cooperar con los demás y proponerse un interés colectivo como fin de sus acciones. Y así se produce un *sentimiento* provisional de que los intereses de los demás son sus propios intereses. Esto lleva a cada individuo a identificar sus *sentimientos* cada vez más con el bien ajeno, y a resultarle el *bien de los demás* algo a lo que natural y necesariamente ha de tender.

Conforme la civilización avanza, este modo de concebirnos se considera cada vez más natural, nivelando aquellas desigualdades en los privilegios que la ley ampara entre individuos y clases.

> En un estado de progreso del espíritu humano se da un constante incremento de las influencias que tienden a generar en todo individuo un sentimiento de unidad con todo el resto, sentimiento que, cuando es perfecto, hará que nunca se piense en, ni se desee, ninguna condición que

> beneficie a un individuo particularmente, si en ella no están incluidos los beneficios de los demás. [280]

El concepto profundamente arraigado, que todo individuo tiene como ser social, tiende a hacerle experimentar que «uno de sus deseos naturales es el de que se produzca una armonía entre sus sentimientos y objetivos y los de sus semejantes». [281] Quienes experimentan esto, son poseedores de algo que presenta todas las características de un sentimiento natural. Lo consideran un atributo del que no deberían prescindir.

> Esta convicción es la sanción última de la moralidad de la mayor felicidad. [282]

Mill concluye diciendo:

> Sólo aquellos que carecen de toda idea de moralidad podrían soportar llevar una vida en la que se planease no tomar en consideración a los demás a no ser en la medida en que viniese exigido por los propios intereses privados. [283]

Cómo demostrar que la felicidad es deseable y que las demás cosas son medios para tal fin

Las cuestiones relativas a los fines últimos no admiten prueba mediante razonamiento. Las cuestiones relativas a los fines son, en otras palabras, cuestiones relativas a qué cosas son deseables.

> La doctrina utilitarista mantiene que la felicidad es deseable, y además la única cosa deseable, como fin, siendo

> todas las demás cosas sólo deseables en cuanto medios para tal fin. [284]

¿Cómo se puede probar esto?

Mill nos dice que la única prueba que puede proporcionarse de que un objeto es visible es el hecho de que la gente realmente lo vea, y añade:

> De igual modo, entiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente. [285]

No puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona desea su propia felicidad. Así,

> La felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por consiguiente, un bien para el conjunto de todas las personas. [286]

La felicidad es *uno* de los fines de la conducta y, consecuentemente, uno de los criterios de moralidad. Pero con esto no ha demostrado ser el único criterio. El deseo de la virtud, por ejemplo, no es tan universal, pero es un hecho tan real como el deseo de la felicidad. Pero esto no es contrario a la doctrina utilitarista, pues la doctrina utilitarista mantiene no solamente que la virtud ha de ser deseada, sino que ha de ser deseada desinteresadamente, por sí misma. [287] Aunque, según Mill, hay que reconocer que aquellos que aman desin-teresadamente a la virtud, la aprecian como parte de su felicidad.

Algunos han olvidado que la virtud es un medio para la felicidad. Lo mismo ocurre con las personas que amasan dinero por el afán de poseer

dinero, y han olvidado que el sentido de obtener dinero era el disfrute que se podía obtener con él. Con la diferencia de que mientras que el amor al dinero puede convertir al individuo en un ser nocivo para los demás miembros de la sociedad,

> No hay nada que le haga más beneficioso para los demás que el cultivo y el amor desinteresado de la virtud. [288]

Resulta, pues, de estas consideraciones, que «no existe en la realidad nada que sea deseado excepto la felicidad». [289]

Ahora bien, decidir si esto es así efectivamente, si la humanidad en realidad no desea nada por sí mismo sino lo que le produce placer, sólo puede ser resuelto mediante la práctica de la auto-conciencia y la auto-observación, asistidas por la observación de los demás.

La persona virtuosa puede no desear el placer en una determinada acción porque su voluntad sigue un hábito

Una persona de virtud consolidada realiza sus propósitos sin pensar en modo alguno en el placer que obtiene al contemplarlos. Para explicar esto, Mill distingue entre voluntad (*will*) y deseo (*desire*), como un hecho psicológico real y de gran importancia. Hecho que consiste en lo que sigue:

> La voluntad, al igual que otros aspectos de nuestra personalidad, es modelada por el hábito, de forma que podamos querer a causa del hábito lo que ya no deseamos por sí mismo, o que solamente deseamos porque lo queremos (will). [290]

La *voluntad* es hija del *deseo*, y abandona el dominio de su progenitor sólo para pasar a depender del *hábito*. Este estado de la voluntad es un medio para el bien, no un bien intrínseco. Por lo demás, no entra en conflicto con la doctrina de que no hay nada bueno para los seres humanos sino en la medida en que es, o bien placentero, o un medio para conseguir el placer o eliminar el dolor.

---

[278] Ibíd., p. 84.

[279] Ibíd.

[280] Ibíd., p. 85-86. La cursiva es mía.

[281] Ibíd., p. 87.

[282] Ibíd. La cursiva es mía.

[283] Ibíd., p. 88.

[284] Ibíd., p. 89.

[285] Ibíd., p. 90.

[286] Ibíd. Aquí se acusa a Mill de incurrir en la «falacia de la composición». Del hecho de que la felicidad de A sea un bien para A, la felicidad de B un bien para B, y la felicidad de C un bien para C, no se deriva que la felicidad de A+B+C sea un bien para el conjunto de A+B+C. Cf. Hudson, W.D.: La filosofía moral contemporánea, Madrid, Alianza Universidad, 1974, p. 84.

[287] Sobre la conexión entre virtud y utilitarismo, cf. Kilcullen, J.: «Utilitarianism and Virtue», Ethics, vol. 93, nº 3, abril, 1983.

[288] Mill, J.S.: El utilitarismo, op. cit., p. 95.

[289] Ibíd.

[290] Ibíd., p. 98.

LA IDEA DE JUSTICIA EN EL UTILITARISMO

En qué consiste la injusticia

Para establecer la relación entre la justicia y el principio de la mayor utilidad, Mill muestra qué es lo que la opinión generalmente admitida considera que es injusto.

1.: Es injusto el privar a alguien de su libertad personal, su propiedad o cualquier otro objeto que le pertenezca legalmente. Por consiguiente, es injusto violar los *derechos legales* de una persona.

2.: Existen leyes injustas y, por lo tanto, la ley no es el criterio último de justicia. Así pues, «un segundo tipo de injusticia consiste en privar a una persona de, o negarle, aquello a lo que tiene *derecho moral*», aunque no se le reconozca legalmente. [291]

3.: Se considera universalmente justo que toda persona reciba aquello que se *merece* (sea bueno o malo), e injusto que reciba un bien, o sufra un mal, inmerecido. Dado que conlleva la noción de mérito, se plantea entonces la cuestión de ¿qué constituye un mérito? Se entiende que una persona merece el bien si obra correctamente y el mal si obra incorrectamente.

4.: Resulta injusto *faltar a la palabra dada* a alguien.

5.: Es injusto ser *parcial*, el mostrar favoritismo respecto a una persona en cuestiones en las que el favoritismo no tiene propiamente cabida. La imparcialidad es obligatoria en cuestiones relativas a derechos, donde debe primar el dar a cada uno lo que le es debido. Un tribunal debe ser imparcial, ya que tiene la

obligación de conceder un objeto en litigio a aquella de las partes que tenga derecho a él.

6.: Íntimamente asociada con la idea de imparcialidad está la de *igualdad*. Todo el mundo mantiene que la igualdad es una exigencia de la justicia, excepto cuando consideran que razones de conveniencia requieren la desigualdad.

La justicia es una exigencia moral

Mill entiende que la *justicia* es una parte de la *moralidad*.

Los éticos dividen los deberes morales (correspondientes a la *moralidad*) en dos clases, con las denominaciones siguientes:

1.: Deberes de *obligación perfecta*. Deberes que generan un derecho correlativo en alguna persona.

2.: Deberes de *obligación imperfecta*. Aunque el acto es obligatorio, se deja a nuestro arbitrio las ocasiones particulares en que ha de realizarse, como ocurre con la caridad y la beneficencia. Por lo tanto, no originan un derecho correlativo en alguna persona.

Tal distinción es la que existe entre la *justicia* y las *demás obligaciones morales*. Así, Mill entiende que la *moralidad* incluye los deberes tanto de obligación perfecta como de obligación imperfecta, mientras que la *justicia* se sitúa solamente en los deberes de obligación perfecta.

Y volviendo a los ejemplos de injusticias antes mencionados, Mill dice que en todos esos casos la injusticia implica dos cosas: que se causa un perjuicio y que existe una persona determinada que resulta perjudicada.

Así pues,

> La justicia implica que sea no sólo correcto hacer algo, e incorrecto no hacerlo, sino que tal acción nos pueda ser exigida por alguna persona individual por tratarse de un derecho individual suyo. [292]

Pero nadie tiene derecho moral a nuestra generosidad o beneficencia ya que no estamos obligados a practicar tales virtudes con relación a ningún individuo determinado.

No debemos reducir toda la moralidad a la justicia.

La justicia es también un sentimiento

La justicia es también un sentimiento. Para Mill, los dos ingredientes esenciales en el sentimiento de justicia son:

1.: El deseo de castigar a la persona que ha hecho daño.

2.: El conocimiento o creencia de que existe algún individuo particular a quienes se les ha causado daño.

Y, según Mill, el deseo de castigar a alguien que ha hecho daño a algún individuo es algo que se genera espontáneamente a partir de dos sentimientos, ambos naturales y que son, o se asemejan a, los instintos:

> El impulso de auto-defensa y el sentimiento de simpatía (sympathy). [293]

Todo animal trata de hacer daño a aquellos que le han hecho daño, o que él cree que van a hacérselo, a sí mismo o a sus crías. A este

respecto, los seres humanos sólo difieren de los demás animales en dos cuestiones:

1.: En ser capaces de simpatizar no sólo con su propia descendencia sino con todos los humanos, e incluso con todos los seres sintientes.

2.: En poseer una inteligencia más desarrollada que amplía el ámbito del conjunto de sus sentimientos.

El sentimiento de justicia, en lo que se refiere al deseo de castigar, es, tal como lo considera Mill, el sentimiento natural de resarcimiento o venganza. Este sentimiento, en sí mismo, no tiene nada de moral; lo que es moral es su exclusiva subordinación a las simpatías sociales, de modo que les sirva y esté a su disposición.

Cuando este sentimiento se moraliza mediante la incorporación de un sentimiento social, sólo actúa por el bien general, de tal modo que las personas justas rechazan los daños causados a la sociedad, aun cuando ellas no resulten en modo alguno lesionadas.

Mill retoma aquí el imperativo categórico kantiano y dice:

> Para que el principio kantiano tenga algún significado habrá de entenderse en el sentido de que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar con beneficio para sus intereses colectivos. [294]

Así pues, para Mill, «el sentimiento de justicia es el deseo animal de ahuyentar o vengar un daño o perjuicio hecho a uno mismo o a alguien con quien uno simpatiza, que se va agrandando de modo que incluye a

todas las personas, a causa de la capacidad humana de simpatía ampliada y la concepción humana de auto-interés inteligente». [295]

De estos últimos elementos deriva la moralidad de dicho sentimiento, de los primeros deriva su peculiar energía.

La utilidad general es la razón para respetar los derechos de las personas

Mill trata la idea de *derecho* como algo que reside en la persona perjudicada y violada por el perjuicio. Cuando decimos que algo constituye el derecho de una persona, queremos decir que puede exigir, con razón, de la sociedad que le proteja para su disfrute, ya bien mediante la ley o por medio de la educación y la opinión pública.

Si alguien pregunta por qué debe ser así, la razón que ofrece Mill es la utilidad general.

El principal interés que está involucrado en la utilidad general es la *seguridad*, el interés más vital. Lo que buscamos es que nadie pueda privarnos, en cualquier momento, de todo lo que tenemos simplemente porque sea más fuerte que nosotros. [296]

Algunas reglas de injusticia y de justicia

Hay tantas diferencias de opinión y tantas discusiones acerca de lo que es justo como las hay acerca de lo que es útil para la sociedad.

Mill distingue algunas *reglas de injusticia* o *de justicia* que, para él, son evidentemente *ciertas*: [297]

1.: La «reconocida injusticia de elegir a un individuo para ser sacrificado sin su consentimiento, en beneficio de otras personas». [298]

2.: La reconocida justicia de la auto-defensa.

3.: La evidente injusticia de forzar a una persona a aceptar la idea que otro tenga de lo que constituye su propio bien.

4.: La injusticia de castigar a alguien por aquello que no puede evitar.

La prioridad de no causar daño

Mill pone dos ejemplos en los que hay posturas enfrentadas sobre lo que sea la justicia, uno sobre las penas justas a los delitos cometidos, y otro sobre los impuestos a los ciudadanos.

En opinión de Mill, sólo la utilidad social puede decidir la preferencia por el criterio a seguir, y define la justicia de este modo:

> La justicia es el nombre de ciertas clases de reglas morales que se refieren a las condiciones esenciales del bienestar humano de forma más directa y son, por consiguiente, más absolutamente obligatorias que ningún otro tipo de reglas que orienten nuestra vida. De hecho, la idea que hemos averiguado que constituye la esencia de la justicia, a saber, un derecho que posee un individuo, implica y testimonia esta obligación más vinculante. [299]

Las reglas morales que prohíben que unos causen daño a otros son más vitales para el bienestar humano que ninguna otra máxima, por importante que sea, que sólo indique la mejor manera de solventar alguna parcela de la problemática humana.

Es posible que una persona no necesite jamás la ayuda de nadie, pero siempre precisará que no le hagan daño.

La justicia tiene una influencia directa en el mantenimiento de la paz entre los seres humanos.

La justicia consiste en devolver mal por mal y bien por bien

Para Mill, los casos más señalados de injusticia, que producen la sensación de repugnancia característica de este sentimiento, son:

1.: Actos de agresión indebida, o el ejercicio indebido del poder sobre otro.

2.: La privación indebida a alguien de algo a lo que es acreedor.

En estos casos, el impulso de auto-defensa nos lleva a desear *devolver mal por mal*, en forma de castigo.

Pero hay otros casos en los que la moralidad lo que nos pide es *devolver bien por bien*. De hecho, quien acepta beneficios y se niega a devolverlos cuando éstos son requeridos, causa un daño real al defraudar las expectativas. Mill dice que existen dos actos en gran medida inmorales:

1.: El defraudar al amigo.

2.: El incumplir una promesa.

Así, Mill afirma:

> Pocas cosas causan mayor dolor al ser humano, y ninguna le hiere tanto, que el hecho de que aquellos en los que habitualmente y firmemente confía le fallen cuando está en apuros. [300]

De ahí se sigue que el principio de dar a cada uno lo que se merece, es decir, *bien por bien* así como *mal por mal*, está incluido en la idea de justicia tal y como Mill la define.

La primera virtud de los jueces es la imparcialidad

La doble misión de los jueces es:

1.: Imponer castigos cuando son merecidos.

2.: Reconocer los derechos de cada cual.

Y la primera de las virtudes judiciales es la imparcialidad.

La frase de Bentham «que todo el mundo cuente como uno, nadie como más de uno», debería escribirse, según Mill, por debajo del principio de utilidad como comentario explicatorio. [301] El derecho igual de todos a la felicidad implica un igual derecho a todos los medios conducentes a la felicidad.

La historia de las mejoras sociales ha consistido en una serie de transiciones mediante las cuales una costumbre o institución ha llegado a alcanzar el rango de una injusticia generalmente repudiada.

> Así ha ocurrido con la distinción entre esclavos y hombres libres, nobles y siervos, patricios y plebeyos. Y lo mismo ocurrirá, y en parte está ya ocurriendo, con las aristocracias de color, raza y sexo. [302]

---

[291] Ibíd., p. 105.

[292] Ibíd., p. 112.

[293] Ibíd., p. 113.

[294] Ibíd., p. 116.

[295] Ibíd., p. 117.

[296] Así el utilitarismo reconoce el interés primordial de la justicia y el respeto a los derechos, sin renunciar a su principio de la máxima felicidad.

[297] Mill, J.S.: El utilitarismo, op. cit., p. 120-121.

[298] Ibíd., p. 121. En la misma página, nota 10, la traductora del texto, Esperanza Guisán, escribe: «Curiosamente ésta es la acusación más frecuente que suele hacérsele al utilitarismo: sacrificar individuos por el bien colectivo. Parece palmario que no era ese el espíritu que animaba a Mill».

[299] Ibíd., p. 126.

[300] Ibíd., p. 128.

[301] Cf. ibíd., p. 131.

[302] Ibíd., p. 132. Mill fue uno de los más destacados defensores de la causa femenina en su tiempo. Cf. The Subjection of Women, 1869.

SOBRE LA LIBERTAD

La «tiranía de la mayoría» y la necesidad de respetar la libertad individual

En 1859 John Stuart Mill publica el ensayo titulado *Sobre la libertad*. [303]

El objeto de este ensayo no es el libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, «la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo». [304] En este apartado recogeremos algunas de las ideas que expresa en dicho libro.

1.: *La tiranía de la mayoría.*

Mill nos ofrece el ejemplo de lo ocurrido en Francia tras la Revolución francesa. Se vio entonces que frases como el «poder de los pueblos sobre sí mismos», no expresaban la verdadera situación de las cosas. Más bien:

- El pueblo que ejerce el poder no es siempre el mismo pueblo sobre el cual es ejercido.
- El «gobierno de sí mismo» de que se habla no es el gobierno de cada uno por sí, sino el gobierno de cada uno por todos los demás.

Además, el pueblo puede desear oprimir a una parte de sí mismo, y las precauciones son tan útiles contra esto como contra cualquier otro abuso del Poder. La «tiranía de la mayoría» es uno de los males contra los que debe ponerse en guardia la sociedad.

2.: *La libertad como independencia.*

Mill escribe: «Hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual: encontrarle y defenderle contra toda invasión es tan indispensable a una buena condición de los asuntos humanos, como la protección contra el despotismo político». [305] Y añade: «Todo lo que da algún valor a nuestra existencia, depende de la restricción impuesta a las acciones de los demás». [306]

El origen de nuestras opiniones individuales sobre lo bueno y lo malo

1.: *Seguir ciegamente las costumbres limita la libertad*.

Las costumbres de un pueblo impiden que se promueva duda alguna sobre las reglas de conducta. Sobre las costumbres no se cree necesario dar razones ni a los demás ni a uno mismo. Esto limita la libertad. Los seres humanos con el tiempo comienzan a cuestionar esas costumbres, y el impedir que expresen sus críticas es un atentado contra la libertad individual.

2.: Los seres humanos tienen una opinión sobre lo bueno y lo malo.

Para un ser humano ordinario, su inclinación no es sólo una razón perfectamente satisfactoria, sino la única que, en general, tiene para cualquiera de sus nociones de moralidad, gusto o conveniencias, que no estén inscritas en su credo religioso.

Las opiniones de los seres humanos sobre lo que es digno de alabanza o merecedor de condena están afectadas por las diversas causas que influyen sobre sus deseos respecto a la conducta de los demás (su razón, prejuicios, envidia, arrogancia, sus deseos, sus intereses…).

3.: *Las opiniones sobre lo bueno y lo malo expresan, a menudo, los intereses de la clase dominante*.

Donde hay una clase dominante, una gran parte de la moralidad del país emana de sus intereses. Así, «los gustos o disgustos de la sociedad o de alguna poderosa porción de ella, son los que principal y prácticamente han determinado las reglas impuestas a la general observancia con la sanción de la ley o de la opinión». [307] Aquellos que no pertenecen a la clase dominante tendrían que poder reconocer y expresar sus propios intereses.

El respeto a las minorías religiosas y la libertad de conciencia

1.: *El respeto a las minorías.*

Tras las guerras religiosas, las minorías, viendo que no tenían probabilidades de convertirse en mayorías, se vieron forzadas a solicitar autorización para disentir de aquellos a quienes no podían convertir. Según esto, los derechos del individuo contra la sociedad fueron afirmados sobre sólidos fundamentos de principio.

2.: *La libertad de conciencia como derecho inviolable.*

Los grandes escritores a los cuales debe el mundo la libertad religiosa que posee, han afirmado la libertad de conciencia como un derecho inviolable y han negado, absolutamente, que un ser humano pueda ser responsable ante otros por su creencia religiosa. Pero, allí donde el sentimiento de la mayoría es sincero e intenso se encuentra poco abatida su pretensión a ser obedecido.

Sobre la intromisión legítima del poder en la libertad individual

1.: *El poder sólo debe entrometerse en la libertad de un miembro de la comunidad para evitar que dañe a otros.*

Mil nos dice que el objetivo de su ensayo es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo. «Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás». [308]

Una persona puede causar daño a otras no sólo por su acción, sino por su omisión, y en ambos casos debe responder ante ella del perjuicio.

2.: *El poder no debe entrometerse en la libertad de un miembro de la comunidad por su propio bien.*

El poder no puede ser ejercido contra la voluntad de un hombre alegando que es por su propio bien físico o moral. Eso no es justificación suficiente. Mill escribe: «Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente». [309]

Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle producía un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Mill afirma: «Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano». [310]

Esta doctrina es sólo aplicable a seres humanos en la madurez de sus facultades.

Las dimensiones de la libertad humana

La libertad humana:

1.: Comprende el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la libertad de expresar y publicar las opiniones.

2.: Exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, en tanto no perjudiquemos a nuestros semejantes.

3.: Incluye la libertad de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicar a los demás.

Mill nos dice:

> No es libre ninguna sociedad, cualquiera que sea su forma de gobierno, en la cual estas libertades no estén respetadas en su totalidad. [311]

Y añade:

> La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su

propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás. [312]

---

[303] Mill, J.S.: Sobre la libertad, Madrid, Alianza, 1970.

[304] Ibíd., p. 55.

[305] Ibíd., p. 60.

[306] Ibíd., p. 60.

[307] Ibíd., p. 62.

[308] Ibíd., p. 65.

[309] Ibíd., p. 65.

[310] Ibíd., p. 66.

[311] Ibíd., p. 69.

[312] Ibíd., p. 69.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Gálvez, I.: *Utilitarismo y derechos humanos. La propuesta de John Stuart Mill*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Plaza & Valdés, 2009.

Bentham, J.: *The Works of Jeremy Bentham*, editados por John Bowring, Edimburgo, William Tait, 1838-1843, 11 vols. Actualmente los 11 volúmenes están accesibles en formato electrónico en The Online Library of Liberty, A project of Liberty Fund. Inc, http://oll.libertyfund.org (consultada el 2 de septiembre de 2010). Para analizar la propuesta ética de este autor resultan especialmente interesantes el vol. 1, titulado: *Principles of Morals and Legislation, Fragment on Government, Civil Code, Penal Law*; y el vol. 3, titulado: *Usury, Political Economy, Equity, Parliamentary Reform*, entre otros.

— *Antología*, Barcelona, Edicions 62, 1991 (trad. de Josep Colomer Calsina).

— *De los delitos contra uno mismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002 (ed. de José Luis Tasset Carmona y Francisco José Vázquez García, trad. de Fransciso José Vazquez García).

— *En defensa de la usura*, Madrid, Sequitur, 2009 (trad. de Javier Eraso Ceballos).

— *Falacias políticas*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1990 (trad. de Javier Ballarín).

— *Un fragmento sobre el gobierno*, Madrid, Tecnos, 2010 (trad. de Enrique Bocardo Crespo).

— *Nomografía, o El arte de redactar leyes*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2004 (ed. de Virgilio Zapatero, trad. de Cristina Pabón).

— *El Panóptico*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979. Otra edición en: *El panòptic*, Barcelona, Edicions 62, 1985.

— *Teoría de las ficciones*, Marcial Pons. Madrid, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2005 (trad. de Ignacio Cremades Ugarte).

— *Tratado de las pruebas judiciales*, Granada, Comares, 2002.

Bermudo Ávila, J.M.: *Eficacia y justicia. Posibilidad de utilitarismo moral*, Barcelona, Horsori, 1992.

Colomer, J.M.: *El utilitarismo. Una teoría de la elección radical*, Barcelona, Montesinos, 1987.

Cruz Ortiz de Landázuri, L.M.: *Derecho y expectativa, una interpretación de la teoría de la justicia de Jeremy Bentham*, Pamplona, EUNSA, 2000.

Diéguez Lucena, A.J.: *La teoría de las ciencias morales en John Stuart Mill*, Málaga, Universidad de Málaga. Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1988.

Dinwiddy, J.R.: «Bentham on Private Ethics and the Principle of Utility», *Revue Internationale de Philosophie*, 141, 1982.

Duncan, G.: *Marx and Mill. Two views of social conflict and social harmony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Epicur: *Ètica*, Barcelona, Proteus, 2008 (ed. de Montserrat Jufresa).

Escamilla Castillo, M.; *et al.*: *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004.

Farrell, D.M.: *Utilitarismo. Ética y política*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983.

García Añón, J.: *John Stuart Mill, justicia y derecho*, Madrid, McGraw-Hill/Interamericana de España, 1997.

Giolitti, G.: *El utilitarismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1990.

Gordillo Álvarez-Valdés, L.: *J. Stuart Mill ante la encrucijada libertad-determinismo*, Valencia, Nau Llibres, 1988.

Guisán, E.: «El utilitarismo», en Victoria Camps (Ed.), *Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 457-499.

— *Cómo ser un buen empirista en ética*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

Hart, H.L.A.: *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Hudson, W.D.: *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza Universidad, 1974.

Kilcullen, J.: «Utilitarianism and Virtue», *Ethics*, vol. 93, nº 3, abril, 1983.

Sánchez, L.; Damián, F.; Francés Gómez, P. (eds.): *Ética sin dogmas. Racionalidad, consecuencias y bienestar en el utilitarismo contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Layard, R.: *La felicidad. Lecciones de una nueva ciencia*, Madrid, Taurus, 2005.

Lyons, D.: *In the Interest of the Governed. A Study of Bentham's Philosophy of Utility and Law*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

Mellizo, C.: *La vida privada de John Stuart Mill*, Madrid, Alianza, 1995.

Mill, J.S.: *Collected Works of John Stuart Mill*, editados por J.M. Robson, University of Toronto Press, Toronto/Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963-1991, 33 vols. Actualmente los 33 volúmenes están accesibles en formato electrónico en The Online Library of Liberty, A project of Liberty Fund. Inc, http://oll.libertyfund.org (consultada el 2 de septiembre de 2010). Para analizar la propuesta ética de este autor resulta especialmente interesante el vol. X, titulado: *Essays on Ethics, Religion and Society (Utilitarianism)*, entre otros.

— *Principios de economía política*, Madrid, Síntesis, 2008 (ed. de Getty Images, Fundación ICO y Hullton Archive).

— *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Pablo de Azcárate). Otra edición del mismo traductor en: Tecnos, Madrid, 2008. Otra edición en Edaf, Madrid, 2005 (trad. de Gregorio Cantera).

— *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Esperanza Guisán).

— *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2001 (trad. de Carlos Mellizo). Otra edición en: *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 2007 (trad. de Marta C.C. de Iturbe).

— *Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Madrid, Aguilar, 1980 (trad. de Dalmacio Negro Pavón).

— *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 2008 (trad. de Carlos Mellizo).

— *Bentham*, Madrid, Tecnos, 1993 (ed. y trad. de Carlos Mellizo).

— *Coleridge*, Madrid, Tecnos, 2010 (trad. de Carlos Mellizo).

— *Diario*, Madrid, Alianza, 1996 (trad. de Carlos Mellizo).

— *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política*, Madrid, Alianza, 1997 (ed. y trad. de Carlos Rodríguez Braun).

— *La lógica de las ciencias morales*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010 (trad. de José Francisco Álvarez Álvarez y Adriana Kiczkowski).

— *La naturaleza*, Madrid, Alianza, 1998 (trad. de Carlos Mellizo).

— *La utilidad de la religión*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Carlos Mellizo).

— *El sometimiento de la mujer*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Carlos Mellizo). Otra edición en: *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2005 (trad. de Alejandro Pareja Rodríguez).

Mill, J.S.; Mill, H.T.: *Ensayos sobre la igualdad de los sexos*, Madrid, A. Machado, 2001 (trad. de Pere Casanellas). Otra edición en: *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Madrid, Cátedra, 2001 (trad. de Carmen Martínez Gimeno).

Miller, P.N. (ed.): *Priestley: Political Writtings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Negro Pavón, D.: *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976.

Pendás García, B.: *Jeremy Bentham. Política y derecho en los orígenes del estado constitucional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1988.

Ruiz Resa, J.D.; *et al.*: *John Stuart Mill y la democracia del siglo XXI*, Madrid, Dykinson, 2008.

Ryan, A.: *J.S. Mill*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.

Sahlins, M.D.: *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Singer, P.: *Ética práctica. Segunda edición*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Smart, J.J.C.: *Utilitarismo. Pro y contra*, Madrid, Tecnos, 1981.

Trincado Aznar, E.: *Crítica del utilitarismo. Utilidad frente a realidad presente*, Madrid, Maia, 2009.

LUCHA DE CLASES

CRÍTICAS A LA ECONOMIA Y REVOLUCIÓN [313]

Vida y obra de Karl Marx [314]

Karl Marx, hijo de un abogado que desciende de una estirpe de rabinos, nace en Treveris (Prusia renana) en 1818. Es bautizado en el culto protestante, al que en el año anterior se ha convertido su padre, atemorizado por las leyes antisemitas del rey de Prusia.

Marx realiza sus estudios en las universidades de Bonn, de Berlín y, finalmente, de Jena, donde presenta, en 1841, una tesis doctoral consagrada a la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*. El 19 de junio de 1843 se desposa con Jenny von Westphalen, hija de un alto funcionario prusiano.

Mientras se intensifica la lucha del gobierno de Federico Guillermo IV contra los hegelianos de izquierdas, Marx comprende que tiene cerrado el camino para hacer una carrera académica. Entra desde 1842 en la redacción de la *Gaceta renana*, periódico de la burguesía liberal de Colonia del que pronto llega a ser redactor jefe. Esta actividad de periodista lo vuelve hacia las realidades políticas concretas.

Habiendo sido suprimida la Gaceta renana por medida administrativa en marzo de 1843, Marx marcha hacia París, donde funda, en 1844, los *Anales franco-alemanes*. En enero de 1845, Guizot lo expulsa de Francia a petición de las autoridades prusianas. Él se traslada a Bélgica. En los *Anales* ha publicado la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y también un artículo de Engels: «Esquema de una crítica de la economía política».

Marx y Engels publican juntos, en 1848, el célebre *Manifiesto del Partido comunista*. La revolución de 1848 permite a Marx volver a instalarse en París y después en Colonia, donde funda la *Nueva Gaceta renana*. Desde 1849, sin embargo, la reacción recupera el poder y Marx se refugia con su familia en Inglaterra, donde vive en adelante en la pobreza.

En 1867 publica el libro primero de su obra más famosa: *El Capital* (los libros segundo y tercero serán redactados por Engels, según las notas dejadas por Marx, y publicados respectivamente en 1885 y 1894). Marx desempeña enseguida un papel esencial en la fundación de la Primera Internacional (la «Asociación internacional de trabajadores»). Muere de un absceso pulmonar el 14 de marzo de 1883.

Marx descubre a Feuerbach

Marx comienza perteneciendo a los llamados «jóvenes hegelianos». Pero aproximadamente al mismo tiempo que Marx presenta su tesis doctoral, Feuerbach publica *La esencia del cristianismo* (1841). [315] El impacto de este libro entre los jóvenes hegelianos es muy grande, tanto que Engels más tarde escribe: «todos nos convertimos en feuerbachianos». [316]

Hegel había sido un pensador idealista. El idealismo consiste en intentar aproximarse, con nuestro pensamiento, a la Idea, a lo Absoluto, a la verdad completa, a la perfección o, dicho en otros términos, a Dios. Su punto de partida es considerar que todos somos parte de un pensamiento que se piensa a sí mismo y que en el intento de comprenderse a sí mismo, crea el mundo y con él a los seres humanos. Feuerbach pretende invertir las premisas idealistas de la filosofía de Hegel afirmando que el punto de partida del estudio de la humanidad debe ser «el hombre real», el que vive en «el mundo material, real». Feuerbach piensa que «el pensamiento procede del ser, no el ser del pensamiento». [317]

Para Feuerbach, Dios es un producto de la imaginación, sobre el cual el hombre ha proyectado sus facultades y poderes más elevados, y en contraste con el cual el hombre aparece como limitado e imperfecto. La tarea de la filosofía consiste en capacitar al ser humano para rescatar su yo alienado, por medio del criticismo transformativo, invirtiendo la perspectiva hegeliana y afirmando así la primacía del mundo material.

El Estado y la «auténtica democracia»

La *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, [318] escrita por Marx en 1843, es la primera publicación donde puede descubrirse en ciernes la concepción del materialismo histórico de Marx. El intento del análisis de Marx consiste en volver a identificar al verdadero sujeto (el individuo que actúa, que vive en el mundo «material») y en esbozar el proceso de su «objetivación» en las instituciones políticas del Estado.

Según Hegel, el Estado tiene prioridad lógica sobre los individuos particulares, que, como tales, son egoístas. El Estado es la fuerza motriz del desarrollo social.

Pero Feuerbach muestra que en la religión los seres humanos participan de un mundo imaginario, irreal, de armonía, belleza y satisfacción, mientras viven en la práctica de cada día en un mundo de dolor y de infortunio. De manera parecida, el Estado es una forma alienada de actividad política y da cuerpo a unos «derechos» universales similares al mundo idealizado de la religión. Marx recalca que los Estados existentes en la realidad defienden intereses particulares.

La realización de lo que Marx denomina «verdadera democracia» significa, según su análisis, que se supere la alienación entre el individuo y la comunidad política, evitando que se opongan los intereses «egoístas» de los individuos en la sociedad civil a los intereses colectivos que deben

orientar el carácter «social» de la vida política. Para ello, hay que darle mayor importancia al papel de los sujetos. Hegel considera que el verdadero sujeto es el espíritu del mundo que se plasma en el Estado, pero, según Marx, lo que hay que hacer es partir de los sujetos reales, de los seres humanos y sus necesidades, como motor de transformación social. [319]

Praxis revolucionaria

En esta etapa, Marx piensa que debían cuestionarse todos los «dogmas», tanto religiosos como políticos, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

> La abolición de la religión en cuanto felicidad ilusoria del pueblo, es el requisito para su felicidad *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la *exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en *embrión*, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad.* [320]

Pero lo necesario ahora es pasar directamente al campo de la política.

Según observa Marx, la aportación de Alemania al avance social de las naciones europeas se limita al reino de las ideas. Es necesario ponerse manos a la obra en «problemas para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica* (*Praxis*)». [321] Si Alemania tiene que experimentar una reforma, ésta no se producirá por un lento avance progresivo, sino que debe tomar la forma de una revolución radical.

Marx encuentra en el *proletariado* el «carácter universal» que Hegel buscó en los ideales encarnados en el Estado racional. El proletariado es «una clase radicalmente encadenada», es «una esfera de la sociedad que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales, y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún daño especial, sino el daño puro y simple». El proletariado vive en una situación de pobreza que no es la pobreza natural de la falta de recursos materiales, sino el producto «artificial» de la organización contemporánea de la producción industrial. Puesto que el proletariado es quien recibe la irracionalidad concentrada de la sociedad, su emancipación será al mismo tiempo la emancipación global de la sociedad:

> Cuando el proletariado pregona la disolución del orden universal anterior, no hace más que proclamar el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución de hecho (faktisch) de ese orden. [322]

Críticas a la economía política y la división de clases

En sus *Manuscritos económicos y filosóficos* (escritos en su período de juventud, pero que son publicados por primera vez en 1932), Marx comienza a formular una crítica de la economía política que desarrollaría más tarde en *El Capital*.

En sus *Manuscritos*, Marx lanza dos críticas a los economistas políticos:

1.: Suponen que las condiciones de producción características del capitalismo pueden atribuirse a todas las formas de economía. Parten de la premisa de la economía de mercado y de la existencia de la propiedad privada. La búsqueda del propio interés y el afán de lucro se consideran como características naturales del hombre.

Pero el capitalismo es un producto histórico y, como tal, puede ser sustituido por otro.

2.: Consideran que las relaciones puramente «económicas» pueden tratarse en abstracto. «En consecuencia, la economía política no conoce al trabajador parado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra fuera de esta relación laboral». [323] Es un hecho sintomático de estos conceptos erróneos el que los economistas traten a los trabajadores como «costes» para el capitalista y, por lo tanto, como equivalentes a cualquier otra clase de desembolso de capital.

Para Marx, el capitalismo se basa en una división de clases entre el proletariado, o clase obrera, por un lado, y la burguesía, o clase capitalista, por el otro. Estas clases se encuentran en conflicto endémico por lo que se refiere a la distribución de los frutos de la producción industrial. Los salarios, por una parte, y los beneficios, por la otra, están determinados por la lucha abierta entre capitalista y obrero, relación en la cual los propietarios del capital predominan fácilmente.

La alienación

El análisis que hace Marx de la alienación en la producción capitalista parte del hecho de que cuanto más avanza el capitalismo, tanto más se empobrecen los trabajadores. Con todo, no se trata simplemente de que el capitalismo expropia al trabajador unos bienes que con todo derecho le pertenecen. «El punto principal del estudio de Marx es que, en el capitalismo, el trabajador en persona corre la misma suerte que los objetos materiales producidos; exactamente igual como los trata, a nivel puramente teórico, la economía política». [324] Así, para Marx,

> La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. [325]

La *alienación* del trabajador en la economía capitalista se basa en esta disparidad entre la fuerza productiva del trabajo, que crece incesantemente con la expansión del capitalismo, y la falta de posibilidades por parte del trabajador para ejercer un control sobre los objetos que produce. La alienación en el trabajo se puede parangonar también con la alienación religiosa.

La alienación en el trabajo significa que el producto del trabajo es «externo» al trabajador, es decir que

> lo que se ha fijado en el producto de su trabajo, ya no pertenece al trabajador. [326]

Las principales dimensiones del estudio de Marx sobre la alienación son las siguientes:

1.: El trabajador no puede disponer de sus productos, y él mismo es tratado como un artículo que se compra y se vende en el mercado.

2.: La actividad productiva no ofrece satisfacciones intrínsecas que hagan posible al trabajador desarrollar libremente sus energías físicas y espirituales. El trabajo viene a ser un medio para un fin, y no un fin en sí mismo.

3.: Puesto que las relaciones económicas son relaciones sociales, la alienación en el trabajo tiene consecuencias sociales. Así, aunque uno sea cobarde, se vuelve valiente si puede comprar a alguien para defenderle.

Concepción temprana del comunismo

En los *Manuscritos*, Marx abandona el término «democracia» y lo sustituye por «comunismo». La victoria frente a la alienación, declara Marx, depende de la superación de la propiedad privada. En el comunismo, cada uno tiene igual participación en la propiedad.

La sociedad comunista se basará, no en la búsqueda del propio interés, que los economistas consideran como característica de la naturaleza humana en general, sino en la lúcida conciencia de que el individuo y la comunidad social dependen mutuamente.

Pero, como nos recuerda Giddens: «El comunismo, con todo, no negará la individualidad de cada persona. Al contrario, el significado global del estudio de Marx es que la sociedad comunista permitirá, de una manera que no es posible bajo los sistema de producción anteriores, la expansión de las capacidades y potencialidades peculiares de los individuos». [327] Para Marx en esto no hay paradoja. Solamente a través de la comunidad social se personaliza el hombre, utilizando como recurso las realizaciones colectivas.

---

[313] Para este apartado, y los siguientes sobre Marx, cf. Giddens, A.: El capitalismo y la moderna teoría social, Barcelona, Labor, 1988.

[314] Cf. «La vida de Marx», en Denis Huisman y André Vergez (dirs.), Historia de los filósofos ilustrada por los textos, Madrid, Tecnos, 2007, p. 301-303.

[315] Cf. Feuerbach, L.: La esencia del cristianismo, Salamanca, Sígueme,1975.

[316] Marx, K.; Engels, F.: Obras escogidas, 2 vols. Madrid, 1975.

[317] Ludwig Feuerbach, Sämmtliche Werke, vol. 2, p. 239.

[318] Cf. Marx, K.: Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

[319] Cf. ibíd., p. 92.

[320] Marx K.; Engels, F.: Sobre la religión, Salamanca, Sígueme, 1974, p. 94.

[321] Ibíd., p. 100.

[322] Ibíd., p. 105 y s.

[323] Marx, K.: Manuscritos: economía y filosofía, Madrid, Alianza, 1985, p. 124.

[324] Giddens, A.: El capitalismo y la moderna teoría social, op. cit., p. 45.

[325] Marx; K.: Manuscritos: economía y filosofía, op. cit., p. 105.

[326] Ibíd.

[327] Giddens, A.: El capitalismo y la moderna teoría social, op. cit., p. 54.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

La colaboración entre Marx y Engels

El primer fruto de la colaboración entre Marx y Engels fue el polémico libro *La Sagrada Familia*. Lo empiezan en la segunda mitad de 1844 y se publica a finales de 1845. Nos ofrece un testimonio de su rompimiento definitivo con el resto de los jóvenes hegelianos.

Sigue poco después otra obra, *La ideología alemana*, escrita en 1845-1846. En ella, se esboza una formulación general de la doctrina del materialismo histórico. El texto completo de *La ideología alemana* no se publica en vida de Marx y Engels, a causa de la censura, aunque para ellos fue suficiente el que esta obra les ayudara a aclarar sus ideas.

En el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Marx dice que el análisis de la filosofía hegeliana del Estado le llevó a la conclusión de que

> tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida. [328]

Los temas más importantes que Marx desarrolla en los escritos de juventud e incluye dentro de sus obras posteriores, son los siguientes:

1.: La concepción, que Marx debía sustancialmente a Hegel, de la progresiva «autocreación» del ser humano. Toda la historia

universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano.

2.: La noción de alienación.

3.: El núcleo de la teoría del Estado y su superación en la forma futura de sociedad.

4.: Los principales rudimentos del materialismo histórico como perspectiva para el análisis del desarrollo social. Así, él rechaza la filosofía y se decide por un enfoque histórico y social.

5.: Una concepción sucinta de la praxis revolucionaria. El cambio social sólo puede efectuarse con la unión de la teoría y la práctica, uniendo la interpretación teórica y la actividad política.

Las críticas a Feuerbach

Un punto neurálgico en el pensamiento de Marx se encuentra en la breve serie de proposiciones críticas sobre Feuerbach que Marx escribió en marzo de 1845, y que desde entonces se han hecho célebres con el nombre de «Tesis sobre Feuerbach». [329]

Marx critica a este autor por varios motivos:

1.: En primer lugar, el enfoque de Feuerbach no es histórico. Concibe un «hombre» abstracto, anterior a la sociedad, así no sabe ver «que el "sentimiento religioso" es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad». [330]

2.: El materialismo de Feuerbach se queda al nivel de una doctrina filosófica que simplemente considera las ideas como «reflejos» de la realidad material. Feuerbach, junto con todos los filósofos materialistas anteriores, trata la «realidad material» como

> determinante de la actividad humana, pero no analiza la modificación del mundo «objetivo» por parte del «sujeto», esto es, por parte de la actividad de los seres humanos. Marx indica que «las circunstancias son cambiadas precisamente por los hombres». [331]

Tal como lo ve Marx, Feuerbach aporta algo de importancia decisiva al mostrar que la filosofía de Hegel no es sino la religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente, que es igualmente condenable como otro modo de existencia de la enajenación del ser humano. Pero Feuerbach presenta a la vez un materialismo pasivo o «contemplativo». El pensamiento de Marx se centra en la dialéctica entre el sujeto (el ser humano en sociedad) y el objeto (el mundo material). En dicha dialéctica, los seres humanos subordinan progresivamente el mundo material a sus objetivos, con lo cual van transformando estos mismos objetivos y crean nuevas necesidades.

La tesis materialista

La concepción general del *materialismo histórico* establecida en *La ideología alemana* y escritos posteriores es muy distinta al *materialismo filosófico* de Feuerbach, donde el postulado es razonado lógicamente.

Según Marx, las ideas no se hallan en categorías inmanentes dadas en la mente humana independientemente de la experiencia. La conciencia humana está condicionada por un intercambio dialéctico de acción y reacción entre sujeto y objeto. El ser humano modela activamente el mundo en el que vive, al mismo tiempo que éste le da forma a él. Incluso nuestra percepción del mundo material está condicionada por la sociedad.

Para Marx, la historia es un proceso de creación, satisfacción y nueva creación de necesidades humanas. Y proclama la importancia de desarrollar una ciencia empírica de la sociedad, que deberá fundarse en el estudio del intercambio creativo y dinámico de acción y reacción entre el ser humano y la naturaleza. Mediante este proceso generativo, el ser humano se construye a sí mismo. Marx afirma que:

> La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa. [332]

Cuatro etapas en el desarrollo social

Marx distingue cuatro etapas en el desarrollo de las sociedades, que son las siguientes:

1.: Los sistemas preclasistas.

Toda forma de sociedad humana presupone cierta división rudimentaria del trabajo. La división del trabajo cada vez es más especializada y compleja.

Al principio la división de tareas es escasa. La propiedad es también comunal al principio, la propiedad privada es un desarrollo social posterior.

En las primeras sociedades, la relación del individuo con la tierra que trabaja viene mediatizada a través de la comunidad. La ulterior diferenciación en la división del trabajo se desarrolla por

medio de los procesos íntimamente relacionados del crecimiento de la población, los conflictos entre las tribus y el sometimiento de una tribu a otra.

2.: El mundo antiguo.

La sociedad antigua es consecuencia «de la fusión de varias tribus para formar una *ciudad,* mediante acuerdo voluntario o por conquista». [333] La expansión de la población, y las aventuras militaristas que ello fomenta, sirven para extender la esclavitud y para incrementar la concentración de la propiedad territorial. Los esclavos tienen que cargar con todo el peso del trabajo productivo. Pero no hay una ideología que empuje hacia un interés en aumentar al máximo los beneficios.

El conflicto de clases dentro de la sociedad romana se centra alrededor de la lucha entre patricios y plebeyos. Los patricios, en lugar de atender las necesidades reales de los plebeyos, les prestan dinero a un tipo de interés exorbitante.

3.: El feudalismo.

La desintegración del Imperio romano da pie a la aparición de la sociedad feudal. Este nuevo orden social se centra en la posición dominante del caudillo militar, que llegará a transformarse en monarquía. Varios siglos de guerra en Europa occidental condujeron a un empobrecimiento constante de los campesinos libres, y a pasar a la condición de siervos de los nobles terratenientes de cada lugar.

Así como la Antigüedad partía de la ciudad y su pequeña demarcación, la Edad Media tenía como punto de partida el campo.

Aquí se encuentra una primera etapa del capitalismo, en la medida en que se expropia al campesino de los medios de

producción que él tenía, lo cual le obliga a depender de la venta de su trabajo al precio que le ofrecen.

4.: El nacimiento de la sociedad capitalista.

La desintegración del feudalismo y el desarrollo temprano del capitalismo están vinculados al crecimiento de las ciudades. El crecimiento del comercio estimula un aumento sin límites del uso de la moneda y, por consiguiente, del intercambio de mercancías.

Marx indica dos modos históricos de avance en la producción capitalista:

- Cuando una parte de la clase mercantil comienza a desarrollar actividades de producción.
- Cuando los fabricantes individuales acumulan capital y extienden el ámbito de sus actividades hasta abarcar el comercio.

Actúan al margen de los gremios y en conflicto con ellos.

A mediados del siglo XVII gran parte de las tierras pertenecen a agricultores capitalistas que producen para el mercado y emplean a trabajadores asalariados.

Marx distingue dos grandes etapas de organización productiva en el período capitalista:

- Predomina la manufactura. Su distintivo característico es que implica el desdoblamiento de la habilidad artesanal en varias tareas especializadas desempeñadas por determinado número de obreros, que realizan colectivamente lo que en el sistema gremial haría un solo profesional dedicado a ello. Esto posibilita la producción de más unidades por trabajador-hora.
- La expansión de los mercados hacia el fin del siglo XVIII es tan grande que la manufactura no produce suficiente para responder a los pedidos que se le hacen. Como consecuencia, surge un

apremio muy fuerte para crear medios de producción técnicamente más eficaces. El desarrollo de la maquinaria es una consecuencia ineludible de las necesidades del mercado. El resultado es la «revolución industrial».

El desarrollo de una maquinaria cada vez más complicada y más cara es un factor que Marx pone de relieve cuando trata de los pronósticos de descomposición del capitalismo.

---

[328] Marx K.; Engels, F.: Obras escogidas, vol. 1, Madrid, 1975, p. 372.

[329] Las Tesis sobre Feuerbach fueron publicadas por primera vez en 1888 por Engels. Aquí citamos la traducción en Marx y Engels, Obras escogidas, op. cit., vol. 2, p. 426-8.

[330] Marx K.; Engels, F.: Obras escogidas, op. cit., vol. 2, p. 428.

[331] Ibíd., p. 427.

[332] Marx K.; Engels, F.:: La ideología alemana, Montevideo-Barcelona, 1970, p. 49.

[333] Ibíd., p. 21.

LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN Y LA ESTRUCTURA CLASISTA

Según Marx, el desarrollo de la sociedad es consecuencia de la continua interacción productiva entre los seres humanos y la naturaleza. La producción es el primer hecho histórico:

> En la producción, los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que actúan también los unos sobre los otros. [334]

Las modificaciones de las fuerzas productivas, que se dan en la transición del feudalismo al capitalismo, se explican por una serie convergente de hechos históricos que Marx señala:

El dominio clasista

Las clases surgen, según Marx, allí donde las relaciones de producción entrañan una división diferenciada del trabajo que permite una acumulación de producción excedente; ésta puede pasar a manos de un grupo minoritario, que de este modo se coloca en una relación explotadora respecto a la masa de productores.

Para Marx, las clases son un aspecto de las relaciones de producción. Todas las sociedades clasistas se constituyen alrededor de una línea divisoria entre dos clases antagónicas: la dominante y la sometida. [335] Y en el mundo capitalista la clase dominante es la que tiene la propiedad

privada de los medios de producción y la clase sometida es la que sólo posee su fuerza de trabajo.

«Clase», tal como la entiende Marx, implica necesariamente una relación conflictiva. Así, los capitalistas forman una clase sólo en la medida en que se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase.

Estructura clasista y relaciones de mercado

En la sociedad burguesa se dan, además, tres tipos de agrupaciones que no pertenecen exactamente a las dos clases referidas:

1.: Las clases que pertenecen a un conjunto de relaciones de producción que están caducando o surgiendo, como los campesinos libres.

2.: Los que trabajan en puestos que les hace identificarse con la otra clase, por ejemplo, el alto personal ejecutivo.

3.: El *Lumpenproletariat*, es decir, los grupos heterogéneos de individuos que no están plenamente integrados en la división del trabajo, por ejemplo, delincuentes, vagabundos, gente sin patria ni hogar.

El capitalismo establece dos grandes clases: la burguesía (la clase dominante) y el proletariado (la clase sometida).

En la concepción de Marx, las relaciones de clase son el principal eje alrededor del cual se distribuye el poder político.

Ideología y conciencia

Las leyes que imperan en una sociedad son el reflejo de la ideología de la clase dominante. Marx explica el motivo:

> La clase que dispone de los medios para la producción material, dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción intelectual, lo que hace que se le sometan, generalmente hablando, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. [336]

La ideología, por tanto, está muy influida por el punto de partida de aquellos que la generan. Y el punto de partida de la clase dominante es el deseo de mantener su poder. Según Marx, la conciencia está enraizada en la *praxis* humana, que a su vez es social. Éste es el sentido de la frase:

> No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. [337]

El principal defecto del idealismo está en su pretensión de analizar las propiedades de una sociedad deduciéndolas del contenido de los sistemas de ideas que predominan en ella. La clase dominante dispone de medios para difundir las ideas que legitiman su posición de predominio. Esto significa que la ideología debe estudiarse en conexión con las relaciones sociales en que viene incluida.

Es importante distinguir dos puntos relacionados entre sí, y que Marx pone de relieve al tratar de la ideología:

1.: Las circunstancias sociales en que acontece la actividad de los individuos condicionan la percepción que éstos tienen del mundo en el que viven.

2.: En las sociedades clasistas las ideas de la clase dominante son las que predominan.

De esta última proposición se sigue que la difusión de ideas depende en gran manera de la distribución del poder económico en la sociedad. En este último sentido, la ideología constituye una parte de la «superestructura» social. Prevalece en cualquier época un *ethos* que legitima los intereses de la clase dominante.

Así, un individuo o un grupo pueden desarrollar ideas que, en parte, estén en desacuerdo con los puntos de vista que prevalecen en su época, pero estas ideas no llegarán a destacar si no se articulan con los intereses de la clase dominante.

Por otro lado, toda clase dominante pretende la universalidad de la ideología que legitima su posición de dominio.

Según el análisis de Marx, en toda sociedad relativamente estable hay un equilibrio entre:

1.: El modo de producción.

2.: Las relaciones sociales que integran este modo de producción.

3.: La «superestructura» a él vinculada por medio del dominio clasista.

La clase que se empeña en una lucha revolucionaria por el poder, combate en nombre de derechos humanos absolutos y presenta sus ideas como «las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta». [338] Así se expresó la burguesía francesa cuando realizó la revolución de 1789 con la ayuda del campesinado. Pero en cuanto llegó al poder defendió el orden nuevo de clases con su hegemonía.

«La clase dominante de la sociedad se halla interesada en santificar lo existente como ley». [339] De este modo, el acceso al poder de la nueva clase inaugura otro período de relativa estabilidad, que un día dará origen a una repetición del mismo esquema de cambio.

---

[334] «Trabajo asalariado y capital», en Marx y Engels, Obras escogidas, op. cit., vol. 1, p. 82.

[335] Cf. Dahrendorf, R.: Class and Class Conflict in an Industrial Society, Stanford, Stanford University Press 1965, p. 18-27.

[336] Marx K.; Engels, F.: La ideología alemana, op. cit., p. 50.

[337] Marx K.; Engels, F.: Obras escogidas, op. cit., vol. 1, p. 373.

[338] Marx K.; Engels, F.: La ideología alemana, op. cit., p. 52.

[339] Marx K.; Engels, F.: Werke, Berlín, 1956-1967, vol. 25, p. 801.

TEORÍA DEL DESARROLLO CAPITALISTA

La teoría de la plusvalía

El interés predominante de Marx es la dinámica de la sociedad burguesa. Y el objetivo primario de *El Capital* (1867) [340] consiste en descubrir la ley económica que preside el movimiento de esta sociedad, a través de un examen de la dinámica del fundamento productivo sobre el que se apoya.

El capitalismo es un sistema de producción de mercancías. Implica un mercado de intercambio. Toda mercancía, afirma Marx, tiene «dos caras»: la del «valor de uso», por un lado, y la del «valor de cambio», por el otro.

1.: El *valor de uso*, que no adquiere realidad más que en el proceso de consumo, hace referencia a las necesidades que puede satisfacer el empleo de las propiedades de una mercancía como artefacto físico. Ningún producto puede ser mercancía si no es a la vez un objeto útil.

2.: El *valor de cambio* se refiere al valor que tiene un producto cuando se ofrece en intercambio por otros productos. Sólo significa algo en relación con mercancías.

Ahora bien, cualquier objeto sólo puede tener valor en la medida en que se ha desempeñado cierta fuerza de trabajo humano para producirlo: esta es la afirmación substancial de la teoría del valor-trabajo que Marx toma de Adam Smith y Ricardo.

Marx distingue entre «trabajo abstracto», base del valor de cambio, y «trabajo útil», base del valor de uso:

> Todo trabajo es, de una parte, gasto de la fuerza humana de trabajo en sentido fisiológico y, como tal, como trabajo humano igual o trabajo humano abstracto, forma el valor de la mercancía. Pero todo trabajo es, de otra parte, gasto de la fuerza humana de trabajo bajo una forma especial y encaminada a un fin y, como tal, como trabajo concreto y útil, produce los valores de uso. [341]

Parecería deducirse de esto que un trabajador holgazán, que se demora mucho en producir un objeto dado, produciría un objeto de más valor que un hombre diligente, que completa la misma tarea en menos tiempo. Marx recalca que el valor lo da el tiempo de trabajo socialmente necesario, es decir, el que se requiere para producir una mercancía en las condiciones normales de producción y con el «grado medio de destreza e intensidad de trabajo».

Marx supone una situación en que la oferta y la demanda están equilibradas. En todo caso, él considera que la demanda no determina el valor, aunque puede afectar a los precios.

El capitalista compra trabajo y vende mercancías por lo que valen realmente. El capitalista, prosigue Marx,

> Tiene necesariamente que comprar las mercancías por lo que valen y venderlas por su valor, y, sin embargo, sacar al final del proceso, más valor del que invirtió. [342]

La fuerza de trabajo es también una mercancía que se compra y se vende en el mercado. El valor de la fuerza de trabajo se puede reducir a una cantidad determinada de mercancías: las que el obrero necesita para poder subsistir y reproducirse.

Las condiciones de la producción industrial permiten al trabajador producir en un día de trabajo mucho más de lo necesario para cubrir el coste de su subsistencia. Todo lo que, además de esta parte, produce el trabajador es plusvalía. Esa producción excedente se la apropia el capitalista. La plusvalía es la fuente de la ganancia.

En cualquier caso, el capitalista no gasta solamente en salarios, también en maquinaria, materias primas, mantenimiento del utillaje de la fábrica y otros elementos para la producción. Para obtener la cuota de ganancia se han de tener en cuenta estos gastos, junto a los gastos de los salarios.

La cantidad total de ganancia viene determinada, en la economía, por la cantidad de plusvalía creada dentro de ella. El precio de producción es igual a la suma de los desembolsos efectuados realmente en la producción, más la cuota media de ganancia sobre el capital empleado.

En este entorno,

> Los capitales se retiran de las esferas de producción en que la cuota de ganancia es baja, para lanzarse a otras que arrojan una ganancia más alta. [343]

Con lo cual se produce una gran diferencia entre el valor de uso de una mercancía y su precio en los mercados.

Las «contradicciones» económicas de la producción capitalista

Según Marx, la búsqueda de ganancia es intrínseca al capitalismo; «la finalidad del capital no es satisfacer necesidades, sino producir ganancias». [344] La ganancia total en la economía capitalista depende de la plusvalía creada dentro de ella.

Puesto que el capitalismo se basa en la búsqueda competitiva de ganancia, el avance tecnológico es un arma de gran importancia, por

medio de la cual un empresario puede aumentar sus ganancias produciendo más barato que sus competidores. Pero esto mueve a los demás capitalistas a seguir su ejemplo. Esto lleva a invertir cada vez más en máquinas y tecnología, pero a pesar de que ese gasto aumenta, la cuota media de ganancia no disminuye, pues con ello aumenta la productividad de cada trabajador y, también con ello, la plusvalía.

Y entre las fuerzas que contrarrestan el descenso de la cuota de ganancia se incluyen otras medidas que intensifican la explotación de los trabajadores:

1.: Prolongación de la jornada de trabajo.

2.: Reducción de los salarios.

El problema de las crisis económicas en el capitalismo

Las crisis periódicas que ocurren regularmente en el capitalismo son, para Marx, la manifestación más evidente de las «contradicciones» internas del sistema capitalista. [345]

Una crisis es una expansión de la producción más allá de lo que puede absorber el mercado. Cuando aparece la sobreproducción, aunque sea solamente en un sector de la economía, puede poner en marcha un círculo vicioso de acciones. Al caer la cuota de ganancia, disminuye la inversión, tiene que despedirse parte de la fuerza de trabajo, lo que a su vez disminuye la capacidad adquisitiva del comprador y produce otro descenso de la cuota de ganancia, y así sucesivamente. La espiral continúa hasta que el desempleo ha aumentado hasta tal grado, y los salarios de los que todavía trabajan han tenido que descender hasta tal nivel, que ya se dan nuevas condiciones para el aumento de la cuota de plusvalía, y con ello un estímulo para la reanudación de las inversiones.

Durante la crisis, habrán quebrado algunas de las empresas menos eficientes, y la parte de mercado que dejaron pueden cubrirla las restantes, de modo que están en condiciones de empezar un nuevo período de expansión.

Las crisis no representan un «colapso» del sistema capitalista, sino que forman el mecanismo regulador que permite al sistema sobrevivir a las fluctuaciones periódicas a que está sometido. En frase de Marx: las crisis son

> soluciones violentas puramente momentáneas de las contradicciones existentes; erupciones violentas que restablecen pasajeramente el equilibrio roto. [346]

Las crisis son endémicas en el capitalismo porque las relaciones de producción, fundadas en una relación de clases explotadora, están organizadas en torno a la expansión solamente del capital, en lugar de entender al capital como un simple medio para desarrollar la vida de las personas.

La pauperización

Marx cree que el capitalismo no puede perpetuarse indefinidamente. Las crisis juegan un papel importante en la animación de la conciencia revolucionaria, pues ponen en evidencia dramáticamente la situación común en que se encuentra el proletariado como clase.

Sólo raras veces predomina en la economía capitalista una situación próxima al pleno empleo. El capitalismo necesita que haya un número de parados crónicos, el «ejército de reserva» industrial.

El ejército industrial de reserva, ofrece un recurso siempre disponible de trabajo barato que inhibe cualquier intento de la clase obrera para mejorar su suerte.

Marx plantea lo que él llama la tesis de la «pauperización», como crítica al capitalismo. Esta tesis puede entenderse de dos modos:

1.: Se produce cada vez una mayor disparidad entre los salarios de la clase obrera y los ingresos de la clase capitalista. Mientras la clase capitalista acumula cada vez más riqueza, los salarios de la clase obrera no pueden subir nunca mucho más arriba del nivel de la subsistencia.

2.: El desarrollo del capitalismo produce un ejército de reserva cada vez más numeroso que, en su mayor parte, se ve obligado a vivir en extrema pobreza.

El carácter contradictorio del capitalismo se manifiesta en la acumulación de riqueza, en un polo, y de pobreza y miseria en el otro.

Concentración y centralización

Hay una tendencia hacia la centralización y concentración del capital:

1.: *Concentración*, indica el proceso de acumulación del capital, por el que los capitalistas particulares consiguen engrosar la magnitud de capital bajo su control.

2.: *Centralización*, hace referencia a la unión de capitales existentes para una finalidad común.

El efecto de ambas es constituir unidades productivas cada vez mayores, en el esfuerzo de los productores para vender a precios más

bajos que sus rivales.

El sistema crediticio fomenta todavía más la centralización. A su vez, los bancos tienden también a vincularse para formar un solo sistema financiero. Todo este proceso

> acaba por convertirse en un gigantesco mecanismo social de centralización de capitales. [347]

Un modo de centralización del capital se produce con las sociedades anónimas, pero resulta contradictorio que, en dichas sociedades, unos pocos individuos, por medio de su propiedad del capital, puedan adjudicarse gran parte de la riqueza producida, sin intervenir en la gestión de la sociedad ni en la actividad que ésta desempeña.

Además, surgen gigantescas sociedades anónimas que pueden llevar al control monopolístico de determinados sectores industriales, dando pie a nuevas relaciones explotadoras de diversos tipos. [348]

La revolución inevitable

El Capital muestra que el capitalismo es un sistema inestable de por sí, afectado por una importante serie de contradicciones, que provienen ante todo de su carácter clasista: de la relación asimétrica entre el trabajo asalariado y el capital. Por ello,

> el funcionamiento del modo de producción capitalista conduce inevitablemente a la disolución del mismo sistema. [349]

Marx habla de una tendencia histórica hacia la superación (*Aufhebung*) del capitalismo, salvando lo que de valioso tuviera pero

integrándolo en un nuevo sistema.

La revolución tiene un carácter inevitable por varios motivos:

1.: El proceso de desarrollo del capitalismo engendra los cambios sociales que, junto a la creciente conciencia de clase del proletariado, crean la conciencia activa necesaria para transformar la sociedad por medio de la revolución.

2.: La pobreza de la clase trabajadora, la miseria del «ejército de reserva» y la rápida disminución de los salarios, junto con el súbito aumento del desempleo que se produce durante una crisis económica, suministra una reserva creciente de potencial revolucionario.

3.: El sistema industrial permite que los trabajadores se den cuenta de sus intereses comunes al concentrar a un gran número de ellos en una misma fábrica.

4.: Las organizaciones obreras se aglutinan formando unidades nacionales.

Marx entiende que la conjunción de estas circunstancias posibilita la llegada de la sociedad socialista.

La primera etapa del comunismo, tras la superación del capitalismo

En Marx no encontramos más que alusiones de paso a la naturaleza de la sociedad que desbancará al capitalismo, pues considera que una descripción detallada de la sociedad futura sería propio de un «socialismo utópico» que él rechaza.

Dicha sociedad futura no tiene realidad fuera de la mente de quien la piensa. Por eso, lo que dice sobre la nueva sociedad se refiere a su etapa de

formación inicial.

Las obras principales de Marx para conocer su visión sobre la sociedad socialista del futuro, son los *Manuscritos* de 1844, y la «Crítica del programa de Gotha», de 1875.

Marx entiende que la primera etapa del socialismo se produce cuando las contradicciones que surgen del capitalismo llegan a su más pleno desarrollo.

En los inicios de la sociedad socialista se pone término a la propiedad privada. La propiedad es poseída colectivamente y se distribuyen los salarios según un principio fijo. Del producto total del trabajo, se asignan ciertas cantidades para cubrir las necesidades de la administración de la producción, el funcionamiento de las escuelas, las atenciones sanitarias, etc.

En esta nueva sociedad, se sigue considerando el trabajo como valor de cambio, pero se universaliza, es decir, se considera a todos los seres humanos como obreros, prescindiendo de todo lo demás. El destino del obrero no es superado, sino extendido a todos los seres humanos.

El objetivo del movimiento obrero no es acabar con el Estado y liberar con ello a la sociedad sino, al contrario, convertir al Estado

> de un órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella. [350]

A la abolición inicial del capitalismo seguirá una etapa intermedia a la que llama la «dictadura del proletariado», y representa una concentración del poder político en manos del proletariado. De este modo, el proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado.

El poder «político» sólo desaparecerá al terminarse esta etapa. El Estado quedará entonces subordinado a la sociedad, de modo que la organización colectiva de la sociedad administre los asuntos públicos. Marx toma como referencia la estructura a la que aspiraba la Comuna de París. La Comuna estaría integrada por concejales escogidos por sufragio universal, con poder ejecutivo y legislativo al mismo tiempo. La policía, los jueces y demás funcionarios de la administración serían también electivos y revocables en todo momento.

Esta forma de organización social se fundamenta en la desaparición del carácter clasista del Estado, lo que a su vez posibilita la desaparición del mismo Estado como entidad separada de la sociedad civil.

El Estado, para Marx, no es en sí un mal que debe ser abolido, tal y como piensan los anarquistas, sino un elemento necesario para construir la forma de sociedad que seguirá al capitalismo. A ella seguirá, más tarde, la segunda etapa del comunismo.

La segunda etapa del comunismo

La sociedad que sustituye a la burguesa en la primera etapa del comunismo es ya una sociedad sin clases, puesto que se ha eliminado la propiedad privada. Pero el dominio de los bienes materiales sobre la vida humana, y con ello la superación de la alienación, sólo puede lograrse aboliendo la división del trabajo tal y como existe en la sociedad burguesa.

La sociedad del futuro, en la segunda etapa del comunismo, dice Marx en *El Capital*, sustituirá al obrero de hoy

> por el individuo desarrollado en su totalidad, apto para diversos trabajos. [351]

En la segunda etapa de la sociedad comunista cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca. [352]

Marx concibe que es posible superar la división del trabajo por la expansión de la producción mecanizada. A medida que la gran industria se desarrolla, el ser humano se comporta como supervisor o regulador respecto al proceso de producción mismo.

Con su desarrollo tecnológico, la sociedad burguesa sustituye las comunidades locales relativamente autónomas por una división del trabajo que arrastra hacia un mismo sistema social y económico a los más diversos grupos culturales e incluso nacionales que existían anteriormente, y amplía el alcance de la interdependencia humana.

Finalmente, la sociedad burguesa mete a la humanidad entera, por primera vez en la historia, dentro del espacio de un solo orden social, de modo que su historia es la «historia del mundo».

Pero como esta sociedad se basa en relaciones de enfrentamiento entre la clase que controla el capital y la clase obrera, y sitúa al trabajador en un estado de alienación, el capitalismo contiene en sí las fuerzas que lo destruirán y darán paso a la sociedad comunista.

La sociedad justa

En *El manifiesto comunista*, [353] escrito por Marx y Engels en 1848, podemos leer algunas de las medidas que deben tomarse para constituir una sociedad más justa: expropiación de la propiedad territorial, supresión del derecho de herencia, centralización de la red de transportes en manos del Estado, ampliación del número de fábricas, imposición a todos de la obligación de trabajar, educación pública y gratuita de todos los niños. Marx y Engels creen que un Estado justo es

aquel que controla la propiedad y los medios de producción y que está al servicio de una sociedad sin clases. Pero un Estado no puede alcanzar esta situación de justicia de manera solitaria. Marx y Engels creen que si se elimina la explotación de unos individuos por otros en el interior de los diferentes Estados también se irá eliminando la explotación de unas naciones por otras. El pensamiento es marcadamente universalista, pues la revolución comunista ha de ser realizada gracias a la unión de los proletarios de todos los países.

En la *Crítica del programa de Gotha*, de 1875, Marx introduce el criterio de justicia que, tras la revolución socialista, debería regir la distribución de los bienes en la sociedad comunista. Debe hacerse inicialmente bajo el principio: «exigir de cada uno según su capacidad, dar a cada uno según su contribución», pero después, cuando se alcance el más alto estadio de la sociedad comunista, la distribución adoptaría el principio: «de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad».

---

[340] En vida de Marx sólo se publicó el primer volumen de El Capital, pero Marx trabajó simultáneamente en los tres volúmenes. Engels preparó la edición y publicó los volúmenes II y III en 1885 y 1894 respectivamente. En el prólogo a la primera edición Marx promete un cuarto libro en el que expondrá «la historia de la teoría». Kautsky, entre 1905 y 1917, publicó los materiales reunidos por Marx para esta obra con el título Theorien über den Mehrwert. Existen traducciones completas en castellano: Historia crítica de la teoría de la plusvalía, México, Fondo de Cultura Económica, 1945; Teorías de la plusvalía, Madrid, Alberto Corazón editor, 1976.

[341] Marx K.; Engels, F.: El Capital, México, 1959, vol. 1, p. 13-14.

[342] Ibíd., vol. 1, p. 120.

[343] Marx K.; Engels, F.: El Capital, op. cit., vol. 3, p. 198, We, vol. 25, p. 206.

[344] Ibíd., vol. 3, p. 254.

[345] Giddens, A.: El capitalismo y la moderna teoría social, op. cit., p. 108.

[346] Marx K.; Engels, F.: El capital, op. cit., p. 247.

[347] Ibíd., vol. 1, p. 529.

[348] Marx K.; Engels, F.: El capital, op. cit., vol. 3, p. 417.

[349] Giddens, A.: El capitalismo y la moderna teoría social, op. cit., p. 116-117.

[350] Marx, K.; Engels, F.: Obras escogidas, op. cit., vol. 2, p. 24.

[351] Marx K.; Engels, F.: El capital, vol. 1, p. 408.

[352] Cf. Marx K.; Engels, F.: «La ideología alemana (I)», en Karl Marx, La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos, Madrid, Losada, 2005, p. 21-178.

[353] Cf. Marx K.; Engels, F.: El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach, Madrid, Alhambra, 1989.

BIBLIOGRAFIA

Alegre Zahonero, L.: *Ciudadanía y clase social en «El capital» de Karl Marx*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 2008 (CD-ROM).

Althusser, L.: *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.

— *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, Madrid, Katz, 2007.

Arendt, H.: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, seguido de reflexiones sobre la revolución húngara*, Madrid, Encuentro, 2007.

Berlin, I.: *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 2009.

Berzosa, C.; Santos Redondo, M.: *Los socialistas utópicos. Marx y sus discípulos*, Madrid, Síntesis, 2000.

Cortina, A.: La escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía, Madrid, Síntesis, 2008.

Dahrendorf, R.: Class and Class Conflict in an Industrial Society, Stanford, Stanford University Press, 1965.

Derrida, J.: *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1998.

Dowd, D.: *Entender el capitalismo. Un análisis crítico, de Karl Marx a Amartya Sen*, Barcelona, Bellaterra, 2003.

Dussel, E.: *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.

Elster, J.: *Making sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Enzensberger, H.M.: *Conversaciones con Marx y Engels,* Barcelona, Anagrama, 2009.

Fernández Buey, F.: *Marx (sin ismos)*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2004.

Feuerbach, L.: *Gesammelte Werke*, 22 vols., Berlín, Akademie Verlag, 1967-2007 (ed. por Werner Schuffenhauer).

— *Escritos en torno a «la esencia del cristianimo»*, Madrid, Tecnos, 2007 (trad. de Luis Miguel Arroyo Arrayás). Otra edición en: *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1998 (trad. de José L. Iglesias).

Foster, J.B.: *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2004.

Giddens, A.: *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 1988.

Heinrich, M.: *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

Heller, A.: *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1998.

Kolakowski, L.: *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1976 y ss.

Korsch, K.: *Karl Marx*, Barcelona, Folio, 2004.

Kurz, R.: Las lecturas de Marx en el siglo XXI. Asociación Investigación y Crítica Ideología Literaria en España, 2004.

Lebowitz, M.A.: *Más allá de El Capital. La economía política de la clase obrera en Marx*, Madrid, Akal, 2005.

Löwith, K.: *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Marx, K.; Engels, F.: Marx-Engels-Werke (MEW), vols. 1-43, Berlín, Dietz-Verlag, 1956-1990.

— Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), esta edición de las obras completas es un nuevo proyecto que se inició en los años 70 y aún no ha terminado. Desde 1998 se publican en la editorial Akademie, de Berlín.

— Obras escogidas, 2 vols., Madrid, 1975.

— *Manifiesto comunista*, Madrid, Alianza, 2010 (introd. y trad. de Pedro Ribas Ribas). Otra edición en: *Manifiesto del partido comunista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007 (trad. de Jacobo Muñoz Veiga). Otra edición en: *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2004 (trad. de Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú). Otra edición en: *Manifiesto comunista*, Barcelona, Crítica, 1998 (trad. de Elena Grau Biosca y León Mames). Otra edición en: *Manifiesto Comunista. Once tesis sobre Feuerbach*, Madrid, Alhambra, 1989 (ed. de Anselmo Sanjuan).

— *Escritos sobre España*, Madrid, Trotta, 1998 (trad. de Pedro Ribas Ribas).

— *La sagrada familia. O crítica de la crítica contra Bruno Bauer y consortes*, Madrid, Akal, 1981 (trad. de Carlos Liacho).

— Sobre la religión, Salamanca, Sígueme, 1974.

Marx, K.: *El capital*, Folio, Barcelona, 1997, obra en tres volúmenes (trad. de Juan Manuel Figueroa y otros). Otra edición en: *El capital. Crítica de la economía política. Antología*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Manuel Sacristán Luzón). Otra edición en: *El capital*, Barcelona, Editorial Sol 90, 2009 (trad. de Amelia Romero Trujillo). Otra edición en: *El capital de Karl Marx* (Síntesis), Barcelona, Oikos-Tau, 1980 (trad. de Carlo Cafiero y otros).

— *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002 (ed. de Ángel Prior, trad. de José María Ripalda).

— Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847, Barcelona, Anthropos, 2007 (trad. de Rubén Jaramillo).

— *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción* (1857) *y prólogo*, Madrid, Minerva, 2010 (ed. y trad. de Mario Espinoza Pino). Otra edición en: *Contribución a la crítica de la economía política*, Granada, Comares, 2004 (dir. José Luis Moneredo Pérez).

— *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Francisco Rubio Llorente).

— *Los debates de la dieta renana*, Barcelona, Gedisa, 2007 (trad. de Juan Luis Vermal Beretta).

— *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, Madrid, Losada, 2005 (trad. de Jaime Vergara Antuña).

— *Antología*, Barcelona, Península, 2002 (ed. de Jacobo Muñoz Veiga).

— *Las crisis del capitalismo*, Madrid, Sequitur, 2010 (trad. de Alberto Nadal Fernández).

— *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Elisa Chuliá Rodrigo).

— *La España revolucionaria*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Jorge del Palacio Martín).

— (con Bruno Bauer) *La cuestión judía*, Barcelona, Anthropos, 2009 (trad. de Jorge Navarro Pérez y Rubén Jaramillo Vélez).

Peffer, R.G.: *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton, Princeton University, 1990.

Prior Olmos, Á.: *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Pruzan, E.R.: *The Concept of Justice in Marx*, Nueva York, Lang, 1989.

Negri, A.: *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001.

Postone, M.: *Tiempo, trabajo y dominación social. Una interpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons. Ediciones Jurídicas y Sociales, 2006.

— *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Proyecto Editorial Traficantes de Sueños, 2007.

Recio Martínez, J.; Caraballo Román, C.: *Acercarse a Carlos Marx. Introducción a pensamiento y vida*, Madrid, Atrapasueños, 2007.

Reiss, E.: *Una guía para entender a Marx*, Madrid, Siglo XXI de España, 2000.

Torralba Roselló, F.; *et al.*: *Els Mestres de la sospita: Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Fragmenta, 2007.

Unzueta Alberdi, I.: *La crisis de la «sociedad del trabajo». De Marx a la escuela de Francfort*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2000.

Wheen, F.: *Karl Marx*, Valencia, Debate, 2000.

— *Historia de «El Capital» de Karl Marx*, Valencia, Debate, 2007.

CREAR VALORES

UN PENSAMIENTO EN CUATRO PERÍODOS

Vida y obra de Friedrich Nietzsche [354]

Friedrich Nietzsche nace cerca de Leipzig el 15 de octubre de 1844. Hijo de pastor, es un niño modelo y un alumno dócil. En la universidad de Bonn, y después en la de Leipzig, se entusiasma con los cursos del filólogo Reichl y renuncia entonces a hacerse pastor. Gracias al apoyo de Reichl, que lo tiene por un «genio», es nombrado (sin tesis de doctorado) a los veinticuatro años profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea, donde permanece de 1869 a 1879.

Pero la verdadera vocación de Nietzsche es la filosofía. Un día de otoño de 1865 hojea en una librería el libro de Schopenhauer *El mundo como vocación y representación* y queda anonadado por esa filosofía —como había quedado ya por la música de Richard Wagner—. En esta época escribe sus primeros libros: *Homero y la filosofía clásica* (1869), y *El nacimiento de la tragedia* (1872). De 1873 a 1876 publica sus *Consideraciones intempestivas*: dos de estas *Consideraciones* están consagradas a Schopenhauer y a Wagner. Allí nos dice que la verdadera cultura es la que prepara a los seres humanos no a conocer la historia, sino a hacerla. La verdadera cultura es vida y acción.

Pero Nietzsche está muy enfermo. A partir de 1878 está postrado casi constantemente: jaquecas intensas, visión muy débil, voz muy baja. Deja la enseñanza y, generosamente, la Universidad de Basilea le concede un retiro. Nietzsche acaba de reunir en un volumen los aforismos dictados a su alumno Peter Gast: *Humano, demasiado humano* (1878).

Para Nietzsche comienzan entonces diez años de vida errante a través de Europa. En 1880 consagra en Génova su «primer invierno» a la redacción de *Aurora*. En el verano de 1881, junto a una enorme roca en las orillas del lago de Silvaplana, tiene por primera vez la intuición del eterno retorno. De este período data la composición de *La gaya ciencia* (1882). En Rapallo, pequeño pueblo cerca de Génova, en absoluta soledad, da nacimiento a su gran obra: *Así habló Zaratustra* (1883-1885). Poco después escribe *Más allá del bien y del mal* (1886) y *Genealogía de la moral* (1887).

Las obras de Nietzsche no tienen entonces ningún éxito, al menos en Alemania. Se traslada a Niza, luego a Sicilia. En 1888 está en Turín, donde redacta muchas obras: *Nietzsche contra Wagner*, *El crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo* y, en tres semanas, un autorretrato intelectual, una recapitulación de toda su obra: *Ecce homo* («He aquí al hombre»).

En enero de 1889 le sobreviene un ataque de parálisis acompañado de declaraciones delirantes. Después de unos días de internamiento en un hospital psiquiátrico, es recogido por su madre, y luego por su hermana que lo retiene junto a sí en Weimar, donde avanza su demencia y su parálisis. Muere posiblemente el 25 de agosto de 1900.

Los períodos en el desarrollo de su pensamiento [355]

Nietzche representa la crítica más extremada a la religión, la filosofía, la ciencia y la moral. Se trata de una crítica total de la cultura. Diagnostica la decadencia cultural, invierte los valores occidentales y anuncia la llegada del nihilismo.

Aunque siempre es discutible establecer fronteras en la obra de un autor, considero que podemos distinguir, al menos, cuatro períodos en el pensamiento de Nietzsche. Los tres primeros son fundamentalmente

propositivos (hace propuestas para una nueva filosofía) y el cuarto es, sobre todo, destructivo respecto a lo transmitido por los filósofos y la cultura occidental en general.

Los tres primeros períodos se corresponden con el modelo de ser humano que, en cada caso, es su referente. Él mismo distingue estos modelos humanos en el primer capítulo de su gran obra *Así habló Zaratustra*:

> Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño. [356]

1.: El primer período corresponde al *camello*. Es el hombre de gran respeto que se inclina ante la omnipotencia de Dios, ante la sublimidad de la ley moral; que carga voluntariamente con los grandes pesos, y que es reconocido por la sociedad, en ocasiones, como el *genio*.

2.: El segundo período está caracterizado por el *león*. Es el *espíritu libre*, el hombre crítico y negador. Contrapone al «tú debes» que domina al camello, su soberano «yo quiero». Pero todavía hay demasiada lucha y demasiada defensa en ese «yo quiero».

3.: El tercer período es el del *niño*. Se trata del propio Zaratustra, el que dicta nuevos valores, y que juega con ellos, es el que está en camino de convertirse en superhombre.

Esos tres pasos, que Nietzsche propone para la transformación vital de los seres humanos, son tres pasos por los que transita también, de algún modo, su pensamiento.

4.: El cuarto período consiste, básicamente, en lo que él llama «hacer filosofía a martillazos». En este período escribe para derribar mitos

y profundizar en su crítica a la cultura occidental.

A continuación repasaremos las principales obras de Nietzsche en cada uno de esos períodos y las ideas claves que recorren dichas obras.

---

[354] Cf. Huisman, D.; Vergez, A. (dirs.): Historia de los filósofos ilustrada por los textos, Madrid, Tecnos, 2007, p. 333-334.

[355] Para la elaboración de este capítulo me he basado principalmente en: Fink, E.: La filosofía de Nietzsche, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

[356] Nietzsche, F.: Así habló Zaratustra, Madrid, Alianza, 1985, p. 49.

PRIMER PERÍODO: LA ADMIRACIÓN HACIA EL GENIO

La tragedia griega como modelo de cultura

Si, en la Grecia clásica, lo *apolíneo* representa el orden y la razón, y lo *dionisíaco* el caos y la pasión de los sentidos, la tragedia es, para Nietzsche, una mezcla de ambos: música e imagen, sueño y embriaguez, figura y caos, luz y noche, fenómeno y esencia o, más exactamente, la aparición de la esencia del mundo. [357] Partiendo de esta concepción de la tragedia como una obra de arte apolíneo-dionisíaca, Nietzsche desarrolla una teoría de la evolución histórica de la tragedia ática.

En *El nacimiento de la tragedia*, escrita en 1872, Nietzsche toma como referente la *concepción trágica del mundo* (entendida como la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco). Desde ella ve también al enemigo y *antagonista de la tragedia: la racionalidad socrática*, por la que, según él, murió la tragedia griega. Así, tan pronto como se lo entiende como arte trágico, el arte se convierte en el símbolo ontológico de Nietzsche, es decir, el ser del mundo, lo que existe, no es algo estable y racional, es conflicto, es la lucha entre dos extremos opuestos: lo apolíneo y lo dionisíaco. El ser deviene continuamente como resultado de dicha lucha, o, mejor dicho, de un *juego*, concepto que utiliza para evitar connotaciones morales. El ser del mundo es el resultado de un juego entre lo racional y lo pasional. En ese juego el mundo se transforma continuamente, y deviene otro. Con ello, se aproxima al pensamiento de Heráclito, reinterpretándolo.

La mentira de las palabras

En su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, [358] que redacta en 1873, pero no publica en vida, el objeto principal de su crítica son los seres humanos y su pretendido conocimiento:

> En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. [359]

El conocimiento, el intelecto, se nos presenta como un medio para la conservación del individuo. Pero para Nietzsche eso no es razón suficiente para decir que el intelecto nos muestra la verdad de las cosas. De hecho el ser humano es engañado durante toda su vida en el sueño, y ello le lleva a preguntarse:

> En realidad, ¿qué sabe de sí mismo el hombre? [360]

Nietzsche ataca a la ciencia en sí, al conocimiento humano en general, está poniendo en duda todo aquello que se había considerado incuestionable. Pone en duda incluso el modo de expresar la realidad que tienen los humanos, las palabras. Y sobre esto es significativo lo que dice: «El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real». [361] Con lo cual se pregunta: «¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?» [362]

Según Nietzsche, el hombre no se guía por la verdad o falsedad de las cosas, sino por las consecuencias agradables o desagradables. No le importa si el lenguaje miente, mientras le resulte provechoso.

Nuestro autor se cuestiona la validez de los conceptos, cuya génesis se produce igualando lo no-igual y, por ello, extrayendo de hechos y objetos distintos un concepto distinto también a todos ellos.

Por otro lado, tampoco todos los humanos percibimos la realidad de igual modo, ¿cuál es, pues, la percepción correcta? Ese es un criterio, dice el autor, del que no se dispone.

Basándose en los sueños, Nietzsche nos dice que el intelecto nos engaña sin causarnos daño, y que por eso al ser humano no le importa ser engañado por el intelecto.

La «mentira» del intelecto, según nos aclara Fink, [363] se basa en la inaprehensibilidad conceptual de la vida, entendida ésta no biológica sino metafísicamente. Nietzsche interpreta asimismo de modo pragmático la función del conocimiento humano: el intelecto está al servicio de la *voluntad de vivir*, pero la naturaleza más general del intelecto es el encubrimiento.

Este autor parte del lenguaje, que concibe como una concordancia que surge cuando la guerra natural de todos contra todos llega a un acuerdo. El lenguaje es, según él, una síntesis de convencionalismos, de acuerdos de designaciones válidas para lo sucesivo.

Pero, ¿cómo corresponde la designación, la palabra, a la cosa misma? ¿Hay aquí alguna verdad? Nietzsche lo niega. Él nos habla de la «mentira» de los conceptos (en sentido extramoral):

> Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son. [364]

El hombre artístico en contraposición al hombre científico

La voluntad lógica de verdad es tan sólo el residuo desecado de un originario diálogo artístico del ser humano con el mundo resplandeciente. Por ello, al *hombre científico*, que no penetra ya la mentira de los conceptos, contrapone Nietzsche el hombre intuitivo, el

hombre artístico. El arte se le presenta como el órgano verdadero de la filosofía, pues es el que sabe luchar y

> puede, si las circunstancias son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la vida. [365]

Los conceptos de cultura y de genio en Nietzsche son las claves de su interpretación artística del mundo, es decir, de su interpretación trágica del mundo. La cultura contiene la dimensión apolínea y dionisíaca del mundo, y el genio es el que sabe jugar con ambas dimensiones. [366]

El genio como el centro de la cultura

Nietzsche adora en este período a dos hombres a los que considera genios: Schopenhauer y Wagner. El genio, para él, es el hombre caracterizado por lo sobrehumano, el hombre que posee una misión cósmica y que constituye un destino.

En *El nacimiento de la tragedia* desarrolla su concepción del mundo y una noción de cultura que toma como referente a la Grecia de la «época trágica», en su estilo artístico, en su productividad creadora. Las *Consideraciones intempestivas* (escritas entre 1873 y 1876) siguen esta misma línea.

La primera intempestiva: *David Strauss, confesor y escritor*, es un ataque a la cultura alemana, a la que considera impregnada de una placidez satisfecha de sí misma. Después de la guerra de 1870/71 y, con ella, la fundación del Imperio Alemán, la nueva cultura imperial le parece carente de sentido.

En la segunda intempestiva, titulada *Sobre la ventaja y la desventaja de la historia para la vida*, la crítica se vuelve más radical. Rechaza la historia que se dedica solamente a conservar y admirar el pasado y la tradición, porque la vida entonces es solamente recuerdo. Defiende una historia crítica con el pasado y el presente, y abierta hacia el futuro. Cuando no hay proyecto de futuro, entonces el pasado se convierte en un lastre para la vida. En palabras de Fink:

> La vida que no está llena de impulsos creadores para un futuro propio se refugia en el pasado, intenta olvidar el propio vacío con la plenitud ajena de una vida vivida. [367]

En las otras dos consideraciones intempestivas: *Schopenhauer como educador* y *Ricardo Wagner en Bayreuth*, Nietzsche traza la imagen del genio, el cual constituye el centro esencial de una cultura, no ya presente, sino futura.

Considera que el genio tiene una tarea cósmica, consistente en ser el lugar de la verdad del todo. El genio se convierte en su modelo a seguir, por ser quien logra alcanzar la tarea de mostrar a los demás la verdad del mundo.

Nietzsche, con ello, ataca a las tendencias niveladoras de la propia época.

El genio capta la dimensión apolíneo-dionisíaca del mundo

La base de las *Intempestivas* es su idea del genio expuesta en *El nacimiento de la tragedia*. El genio es quien capta la dimensión trágica (apolíneo-dionisíaca) del mundo. Pero Sócrates y Platón protagonizan un giro en la manera de concebir el mundo en la Grecia clásica, pues

ellos destruyen la interpretación dionisíaca del mundo, quedándose solamente con la dimensión racional. El giro introducido por Sócrates y Platón tiene, al menos, tres características:

1.: Al pesimismo heroico y trágico se contrapone una confianza optimista en la razón.

2.: A la intuición artística se contrapone el aparato conceptual.

3.: A la mirada visionaria se contrapone la dialéctica.

A los filósofos anteriores a Sócrates y Platón, los denomina «filósofos trágicos». La filosofía de la época trágica murió a consecuencia de la dialéctica de Sócrates.

En los filósofos presocráticos, especialmente en Heráclito, cree Nietzsche haber encontrado sus ideas más íntimas: Heráclito niega el ser estable, conoce que el devenir, el río del tiempo, es la verdadera dimensión de la «realidad», y posee capacidad para ver la tensión polar de los contrarios en todo lo que es y existe en el tiempo. En la contraposición heraclítea ve Nietzsche prefigurada su intuición del antagonismo de Dionisos y Apolo.

El mundo cambia constantemente como un juego

El mundo es el juego de Zeus, el juego del fuego consigo mismo. Nietzsche piensa que el construir y el destruir sin ninguna responsabilidad moral lo tienen en este mundo sólo el juego del artista y el juego del niño. Y así juega también el fuego eternamente vivo, así destruye y construye.

Parménides, aunque es un presocrático, considera al ser como algo estable, inmóvil, rígido, inerte, como lo contrario al devenir. Por ello

nuestro autor describe a Parménides como un pensador petrificado en sus inertes abstracciones.

Parménides se relaciona con Heráclito como el hielo con el fuego, como el concepto lógico con la intuición, como la muerte con la vida.

Las cargas del genio

La figura del camello se asocia en la filosofía de Nietzsche al ser humano occidental que, en su visión del mundo, lleva las cargas de la religión y la fe en la razón, y que, por lo tanto, no se conoce a sí mismo. Pero el camello no es necesariamente un ser humano vulgar. En ocasiones es la persona que toma como referente una sociedad, alguien admirado por sus cualidades morales, científicas o artísticas. Por eso, aunque nos resulte extraño, el camello también puede ser reconocido por su sociedad como un genio.

Nietzsche siente admiración por la figura del genio, pero, al final de este período, llega a pensar que algunos de sus genios admirados (entre ellos Schopenhauer y Wagner) aún soportan la pesada carga de la cultura occidental. Por ello, el genio que capta el devenir del mundo en su oposición apolíneo-dionisíaca, aún está muy lejos de iniciar el camino hacia el superhombre. Para ello, el siguiente paso es convertirse en «espíritu libre».

---

[357] Cf. Fink, E.: La filosofía de Nietzsche, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

[358] Cf. Nietzsche, F.: Uber Warheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, 1873, publicado en 1903. Hay trad. cast. de Luis M. L. Valdés y

Teresa Orduña en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Madrid, Tecnos, 1994, p. 15-51.

[359] Nietzsche, F.: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, op. cit., p. 17.

[360] Ibíd., p. 19.

[361] Ibíd., p. 20.

[362] Ibíd., p. 21.

[363] Cf. Fink, E.: «El "socratismo" como antagonista de la sabiduría trágica. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en La filosofía de Nietzsche, op. cit., p. 33-41.

[364] Nietzsche, F.: «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en Sobre verdad y mentira, op. cit., p. 25.

[365] Ibíd., p. 37.

[366] Sobre la noción de «mentira» en Nietzsche, cf. Conill, J.: El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración, Madrid, Tecnos, 1997.

[367] Fink, E.: La filosofía de Nietzsche, op. cit., p. 44.

SEGUNDO PERÍODO: EL CIENTÍFICO COMO ESPÍRITU LIBRE (CRÍTICO Y DESENMASCARADOR)

La ciencia como crítica

En la época en la que escribe *Humano, demasiado humano*; *Aurora*; y *La gaya ciencia* (1878-1882), Nietzche se separa de Wagner y de Schopenhauer, es decir, se despide de los héroes de su juventud. Se libera de ellos para llegar a ser él mismo.

Este período constituye una inversión del pensamiento inicial de Nietzsche. Ahora el socratismo, el hombre teórico, el conocimiento puro aparece como lo esencial. En estas obras proclama el predominio de la ciencia, y ante ella quiere examinar las pretensiones de la religión, la metafísica, el arte, la moral, el genio y la cultura.

Conviene aclarar, en todo caso, que la ciencia no es entendida por nuestro autor en el sentido de las ciencias positivas, sino más bien como el preguntar y el investigar crítico. «Ciencia significa esencialmente para Nietzsche crítica». [368] Y se refiere a la crítica de la filosofía, de la religión, del arte y de la moral que se han transmitido al ser humano occidental.

La ciencia significa, para él, la demostración del carácter ilusorio de aquellas actitudes que en su período anterior consideraba como accesos originarios y verdaderos a la esencia del mundo. Y el vehículo de su pensamiento es la psicología desenmascaradora.

La psicología del desenmascaramiento

Lo fundamental de su interpretación psicologizante consiste en interpretar la «genealogía» del ideal desde su contrario: el *derecho* tiene su origen en el provecho común; la *verdad*, en el instinto de engaño; la *santidad*, en un trasfondo de rencores. De manera crítica y desconfiada, y lleno de sospechas, Nietzsche analiza los grandes sentimientos de la humanidad y los desenmascara. Donde los filósofos ven ideales, él ve cosas humanas, «demasiado humanas», es decir, psicología humana.

La revelación psicológica de la genealogía de la metafísica, la religión, el arte y la moral, que tienen su origen en instintos y tendencias casi siempre ocultos, es la manera que Nietzsche tiene de luchar contra los valores y la cultura de su tiempo.

Detrás de los conceptos de la metafísica, como la libertad de la voluntad, hay necesidades y anhelos del ser humano. La metafísica y la religión son formas de autointerpretación ilusoria. Según él, toda religión ha nacido de las angustias y de las necesidades. Por ello, Nietzsche exige recuperar al ser humano del inexistente país del ideal.

También el papel del *genio* es visto ahora de manera distinta. Ya no piensa que posee una función cósmica y que el sentido de la cultura consiste en engendrarlo. Tales ideas las rechaza como «supersticiones».

Este segundo período de Niezsche parece la inversión del primero. Si en el primero consideraba la actitud teórica de la ciencia con la óptica del arte, ahora es éste el que es mirado con la óptica de la ciencia. En ambos se trata de una óptica de la vida, pero en su primer período el concepto de vida es entendido de modo cósmico metafísico; y ahora en forma psicológica y biológica. El ser humano es concebido como animal de ideales.

Defiende el «espíritu libre», es decir, el ser humano que pone un signo de interrogación en todas partes, y no se recata ni siquiera ante las cosas más estimadas y veneradas.

El espíritu libre

En *Aurora* y *La gaya ciencia*, la filosofía se presenta como si fuera sólo serenidad y clara luminosidad, sentido crítico que no se deja engañar, desconfianza y recelo. Tal filosofía es alegre, a pesar de su cientificidad. El «espíritu libre» parece ser un ilustrado; opera con astucia y con racionalidad; destruye ilusiones. Pero, al hacer esto, es un espíritu lleno de emoción.

El «espíritu libre» es libre en la medida en que utiliza la ciencia como un medio para liberarse de la gran esclavitud de la existencia humana respecto de los «ideales», para escapar al dominio de la religión, de la metafísica y de la moral. Su tarea consiste en desenmascarar la mentira que reposa en estos discursos.

> El hombre se ha perdido, ha colocado sobre su vida pesos inmensos, se ha inclinado ante lo sobrehumano; religión, metafísica y moral son formas de esa esclavitud; el hombre venera lo sobrehumano, organiza su vida de acuerdo con ello y no sabe ya que fue él mismo el que colocó esas estrellas en el cielo; el hombre adora lo que él mismo ha creado; lo sobrehumano es sólo apariencia que representa algo humano, espejismos en que la esencia creadora del hombre aparece como si estuviera fuera de todo ello. [369]

El espíritu libre tiene que darse su meta y su camino a sí mismo. Su ciencia es alegre (la gaya ciencia). Tal ciencia no tiene la seriedad pesada y solemne, el rigor de los conceptos; se halla agitada por el viento de la autoliberación de los ideales extraños que se había autoimpuesto. La *danza* es para Nietzsche el símbolo del movimiento que realiza su tipo de ciencia, que limpia el cielo de los embustes de poderes «sobrehumanos».

Las *costumbres* representan las experiencias de los seres humanos anteriores sobre lo que ellos consideraron útil o nocivo, pero no se refieren a experiencias actuales. Con ello, los seres humanos actuales se oponen a que se hagan nuevas experiencias y se corrijan las costumbres, se oponen a la aparición de costumbres nuevas y mejores, revistiendo a las antiguas de un carácter santo y venerable.

El «espíritu libre» es la metamorfosis del santo, del artista y del sabio. Estos tres son el ser humano en el modo de ser de la grandeza, pero autoalienado. El «espíritu libre» es la liberación del ser humano para alcanzar la soberanía de sí, la toma de posesión de sí mismo. La liberación del ser humano se realiza por la reflexión sobre el hecho de que la cosa en sí, la trascendencia de lo bueno, lo bello y lo santo no es más que una trascendencia proyectada por el ser humano, pero olvidada como tal.

Aurora lleva este subtítulo: *Pensamientos sobre los prejuicios morales*. El «espíritu libre» dicta los valores, proyecta nuevos valores e invierte los anteriores, está pues, preparado, para iniciar el camino hacia el superhombre.

---

[368] Ibíd., p. 54.

[369] Ibíd., p. 62.

TERCER PERÍODO: EL NIÑO QUE JUEGA

Un mensaje para todos y para nadie

Con su libro *Así habló Zaratustra* (1883-1885), Nietzsche inaugura la fase tercera de su filosofía. Allí la fuerza de su pensamiento se encuentra en su cenit. En el prólogo que él mismo escribe a esta obra, nos dice que, a los treinta años, Zaratustra se retira a la soledad de la montaña, donde le acompañan sus dos animales heráldicos: el águila, símbolo del *orgullo*, y la serpiente, símbolo de la *inteligencia*. Allí aprende su sabiduría, y un día decide bajar a predicársela a los seres humanos. En el descenso hacia ellos tropieza con un eremita que «no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto*». [370]

Al llegar a la ciudad, encuentra al pueblo reunido en el mercado y «comete la gran tontería de todos los eremitas»: hablar al pueblo, es decir, hablar a todos y no hablar a nadie. Allí, comienza a enseñarles una nueva doctrina: en qué consiste el *superhombre*. Les dice: «¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobrenaturales! Son envenenadores, lo sepan o no». [371] El fracaso es total y el pueblo se burla de él.

Se acerca a un volantinero agonizante que había caído a la tierra mientras divertía al pueblo, el volantinero siente que va a morir como un simple animal que, a fuerza de golpes, se le ha enseñado a bailar.

> No hables así, dijo Zaratustra, tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada despreciable. Ahora pereces a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos. [372]

Zaratustra descubre una nueva verdad: no se debe hablar al pueblo. Desde ahora, como él dice: «cantaré mi canción para los eremitas solitarios o en pareja; y a quien todavía tenga oídos para oír cosas inauditas, a ése voy a abrumarle el corazón con mi felicidad». [373] Zaratustra se retira otra vez a la montaña y, de este modo, termina el «Prólogo» de *Así habló Zaratustra*. [374]

En este prólogo, Nietzsche nos está introduciendo uno de sus pensamientos básicos: el *superhombre*, del cual habla a todos, al pueblo reunido en el mercado y, con ello, a nadie, porque el pueblo no está preparado para entenderlo.

¿En qué consiste este superhombre? ¿Cuál es la diferencia con el hombre tal como ha sido hasta ahora, es decir, el «último hombre»?

La doctrina del superhombre

El *superhombre* va más allá del hombre que ha sido hasta ahora, quien, por esto, es el *último hombre*. El último hombre es una transición; un puente; una cuerda tendida entre el animal y el superhombre. Zaratustra no es todavía él mismo superhombre, sino el primero absolutamente que transita hacia aquel, se está haciendo un superhombre.

El último hombre es simplemente el «animal racional». Es el animal que, como tal, tiene una dimensión sentiente, pero, además, una dimensión racional con la que *representa* el mundo, [375] aunque está muy lejos de conocerse a sí mismo.

El camino del ir más allá del hombre cual ha sido hasta ahora, lo designa Nietzsche con el nombre de «superhombre», tantas veces malinterpretado y objeto de tantos abusos. El superhombre, según la mente de Nietzsche, no es el hombre cual ha sido hasta ahora llevado a una superdimensión. El «superhombre» no exagera simplemente hasta el

exceso y lo desmedido los instintos y los afanes de la especie humana. Para el superhombre precisamente queda caduco lo desmedido, lo meramente cuantitativo, la continuidad impertérrita del progreso.

El superhombre es, sobre todo, un *creador de valores*, y por eso será odiado por el pueblo, que se organiza en torno a unas creencias que provienen de la tradición:

> ¡Ved los buenos y justos! ¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: —pero ése es el creador.
>
> ¡Ved los creyentes de todas las creencias! ¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: —pero ése es el creador.
>
> Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas. [376]

La muerte de Dios

El tema central de la primera parte de *Así habló Zaratustra* es la «muerte de Dios». El primer discurso, que lleva el título «De las tres transformaciones», presenta la transformación de la esencia del hombre por la muerte de Dios, es decir, la transformación por la que se pasa de la autoalienación a la libertad creadora que se conoce a sí misma. Aquí Nietzsche menciona las tres transformaciones del espíritu que señalamos al principio de este capítulo: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño. [377]

El ser humano que aspira a la grandeza, pasa por tres fases:

1.: En un primer momento, se inclina ante los valores heredados (como un camello que soporta pesadas cargas), aunque puede llegar a ser una persona muy respetada por su sociedad, incluso un genio.

2.: Luego, es capaz de criticar los valores más arraigados y venerables de su sociedad (como un león fiero).

3.: En tercer lugar, es capaz de crear valores nuevos, y jugar con ellos (como un niño que crea y destruye mundos mientras juega, sin otorgar a sus acciones ninguna consideración moral).

El libro *Así habló Zaratustra* está dedicado a mostrar en qué consiste esta tercera fase en la que se encuentra el ser humano que toma el camino hacia el superhombre. Para caminar hacia el superhombre, es necesario, primero, reconocer que Dios ha muerto, que no existe un mundo suprasensible donde se encuentra lo verdadero, que no hay un mundo ideal al que aproximarse.

Para Nietzsche, la interpretación idealista del hombre y del mundo es una locura que es preciso trasmutar en el conocimiento de que Dios ha muerto. Sólo entonces podrán brillar las posibilidades libres del ser humano.

Nietzsche no coloca al ser humano en el lugar de Dios, no diviniza la existencia finita. En el lugar del Dios cristiano y del platónico reino de las Ideas coloca la *tierra*. Para él la tierra es lo que hace surgir todo de sí, un poder creador. La tierra es de donde surge la voluntad de poder.

La voluntad de poder

En la segunda parte de *Así habló Zaratustra*, el tema guía es la «voluntad de poder».

Para Nietzsche el espíritu y el alma no existen. El cuerpo, es decir, la realidad terrena de nuestra existencia, es la única realidad. No somos miembros de un reino espiritual, somos tierra.

La tierra regala su existencia a todo lo que existe. Todas las cosas —ya sean seres humanos, animales o piedras—, son productos de la tierra, creaciones de su vida. Y esta vida de la tierra es para Nietzsche la voluntad de poder.

La tierra en su movimiento productivo es denominada «vida». La vida tiene un movimiento ascendente de autosuperación. En el capítulo «De las tarántulas», Nietzsche nos habla del deseo de venganza de aquellos a quienes les ha ido mal en la vida. Los predicadores de la igualdad quieren vengarse de todas las formas de vida poderosa. Con ello, Nietzsche ataca a la Revolución Francesa, al socialismo, a la democracia y al cristianismo. La voluntad de igualdad no es, para él, más que la impotente voluntad de poder de los desafortunados. Como dice Fink: «Nietzsche intenta realizar aquí un desenmascaramiento: lo que se presenta como idea de justicia es sólo voluntad encubierta de poder, que se oculta y que abusa del prestigio de la virtud, de la respetabilidad, de la moralidad, para conseguir triunfar». [378] En la idea de igualdad de la mayoría, de la masa, se aloja la venganza, la araña venenosa, la tarántula, que teje sus redes y asesina en ellas a la vida noble.

La vida posee una tendencia a ascender, crea productos de poder y no se detiene jamás en esa tarea. La vida es una lucha constante de todo individuo existente contra todos los demás. Forma las tensiones polares en que todo lucha contra todo. Lo uno intenta dominar a lo otro. La voluntad de poder es siempre voluntad de sobrepoder y sobredominio. Y quien aspira al máximo poder se enfrenta al peligro y «juega a dados con la muerte».

En el capítulo titulado «De la superación de sí mismo», Nietzsche ataca directamente a Schopenhauer:

> No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la «voluntad de existir»: ¡esa voluntad no existe! (…) Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla ¡la voluntad de poder! [379]

El eterno retorno

La tercera parte de *Así habló Zaratustra* contiene lo que para Nietzsche es la concepción fundamental de la obra: el «eterno retorno». [380] Aquí el interlocutor es el propio Zaratustra, lo cual resalta también la importancia del tema:

1.: Del superhombre habla Zaratustra a *todos*.

2.: De la muerte de Dios y de la voluntad de poder, a *pocos*.

3.: Del eterno retorno de lo mismo se habla a *sí mismo*.

Las ideas que expone en el libro dependen unas de otras: El superhombre depende de la muerte de Dios, ésta del descubrimiento de la voluntad de poder, y ahora vamos a comprobar que ésta depende del correr del tiempo.

La voluntad de poder es todo lo existente desde el momento que está en el tiempo. Se encuentra proyectada hacia el futuro; quiere lo futuro, lo posible, lo que todavía está abierto; no le interesa el pasado porque es lo fijo, lo que ya no se puede cambiar. El saber más profundo de Zaratustra consiste, por tanto, en su comprensión del tiempo.

La pregunta que podemos hacernos es: ¿llegará algún momento en el que los superhombres verán cumplidos todos sus proyectos y podrán entonces descansar, o seguirán siempre avanzando de modo infinito? Esto lleva a Nietzsche a pensar sobre la eternidad, una eternidad que parece abrirse tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Pero, ¿puede haber una doble eternidad del tiempo, la pasada y la futura?

Zaratustra saca la siguiente conclusión: No es posible un pasado infinito como una cadena infinita de acontecimientos siempre nuevos. Si existe un pasado infinito, entonces todo lo que puede en absoluto suceder ha tenido que haber sucedido ya; nada puede faltar en él, estar todavía por venir, ser mero futuro; una eternidad pasada no puede ser imperfecta. Todo lo que puede acontecer tiene que haber acontecido ya en él. Y, de igual manera, un futuro infinito, eterno, exige que en él transcurran todos los acontecimientos intratemporales. Si el pasado y el futuro son eternidades, entonces es preciso concebir ambos como el tiempo total, con todo su posible contenido temporal.

Para Nietzsche es de aquí de donde se deduce la doctrina del *eterno retorno de lo mismo*. Todas las cosas, todo lo intratemporal, todo lo que transcurre dentro del tiempo, tiene que haber transcurrido ya siempre y volver a transcurrir una vez más en el futuro, si es que el tiempo es, como pasado y como futuro, el tiempo total. El retorno de lo mismo se basa en la eternidad del curso del tiempo. Todo tiene que haber existido ya, todo tiene que volver a ser. [381]

El eterno retorno es una idea que produce asfixia. Si todo se repite, entonces, todo impulso del ser humano es inútil, el camino escarpado hacia el superhombre es una locura absurda, pues, entonces, retorna también una y otra vez el hombre pequeño y miserable; todo atrevimiento y osadía es en vano.

La idea del retorno parece contradecir a la voluntad de poder y a la autosuperación de la vida, pero no es así, lo que lleva es a la

transformación de toda seriedad y de toda pesadez en la ligereza de la risa.

Y en lugar de desembocar en un fatalismo de la existencia, se destaca, más bien, la importancia eterna de la decisión actual (lo que ahora decidimos perdura eternamente).

La inversión de los valores

El pasado tiene caracteres de futuro y el futuro caracteres de pasado. La voluntad puede ahora no sólo querer hacia delante; al querer hacia adelante quiere también, a la vez, hacia atrás. El problema de la inversión de los valores va guiado por el problema básico del tiempo como eterno retorno de lo mismo.

En el capítulo «De los tres males», realiza un examen crítico de las tres cosas a las que más se ha maldecido:

1.: La voluptuosidad.

2.: La sed de dominio.

3.: El egoísmo.

En las tres ve Zaratustra una relación esencial con el mundo:

1.: La *voluptuosidad* es para él la felicidad del jardín terrenal, y el agradecimiento de todo futuro.

2.: La *sed de dominio* es el poder que sacude a individuos y a pueblos, y los empuja por la senda de su historia.

3.: El *egoísmo* es la virtud del alma que se da, el alma que sólo encuentra reposo cuando está rodeada por las mayores amplitudes.

Nietzsche realiza, con ello, una «inversión de valores». Estos nuevos valores apuestan por la grandeza de la relación con el mundo, mientras que los viejos valores de Occidente, para nuestro autor, llevan a la pequeñez de dicha relación.

El *espíritu de la pesadez* es la tendencia que encierra al hombre en lo finito, que lo ata y encadena, que le hace olvidar el mundo. Cuanto más abierto esté el hombre al mundo, tanto más «sí-mismo» es, tanto más auténtico es. Ser-sí-mismo es existencia en la libertad del creador. Al crear, el hombre se libera del peso y de las cargas que, de lo contrario, le oprimen.

La pesadez se convierte en el símbolo de una vida oprimida, aplastada, que aguanta todo, que se llena de cargas de moral, trasmundo y religión, que camina pesadamente bajo su carga y mira al mundo de un modo serio y torvo.

El tiempo tiene, en cambio, cuando se lo piensa como eterno retorno, un carácter flotante, ligero, danzarín. Lo que será, ha sido ya, y lo pasado es a la vez lo futuro. La repetición no surge en el tiempo, sino que es el tiempo.

La tarea del hombre es el superhombre. El superhombre conserva la voluntad incluso en presencia de la eterna repetibilidad de toda existencia, es capaz de reconciliar la necesidad y la libertad.

El Gran Año

La idea de una repetibilidad eterna elimina lo anterior y lo posterior, por lo tanto, no hubo un primer momento, el original, del cual los otros sean repeticiones. El retorno se ha dado siempre.

Lo que acontece ahora, en este instante, es «repetición» infinita. Nietzsche llama al conjunto de todas las cosas ocurridas, el Gran Año. Ese Gran Año se repite constantemente, pero esos años no se pueden contar. No hay un Primer Gran Año.

Para Nietzsche, todos los acontecimientos posibles suman un número finito. El Gran Año es la suma finita de todos los acontecimientos. Pero una serie finita de acontecimientos en un tiempo infinito sólo puede darse como repetición.

Zaratustra exclama:

> Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente; *no* a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante: vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas (…) para volver a anunciar el superhombre a los hombres. [382]

El lugar de la libertad

La doctrina del eterno retorno no aniquila la libertad, sino que la libera del límite que la coartaba hasta ahora. El crear del hombre creador está aliado con la esencia creadora y soberana del mundo, que da su ser a todo lo que existe, en el eterno retorno de lo mismo.

El superhombre es existencia humana en el modo del gran anhelo, entendiendo el anhelo como una tensión añorante hacia la lejanía. Pero si el ser humano, por su conocimiento del eterno retorno, se transforma en superhombre, entonces se disipan para él los espejismos de un Dios ante el

que deba inclinarse y al que deba llamar Señor. Se libera porque habita en lo libre y abierto del juego cósmico.

El alma misma se llama, para Zaratustra, «destino». La última y suprema voluntad consiste en querer lo necesario. Nietzsche entiende esto no en el sentido de una entrega a una fatalidad impuesta. Nuestro autor tiene un concepto propio del destino. Al conocer el eterno retorno, el superhombre se introduce totalmente en el juego del mundo, se convierte en copartícipe del gran juego. La separación entre necesidad y libertad queda suprimida. Hay necesidad en la libertad y libertad en la necesidad.

La risa liberadora

En la cuarta y última parte del libro *Así habló Zaratustra*, los «hombres superiores», quienes no pueden vivir junto a hombres pequeños, buscan a Zaratustra y le gritan que les salve. Pero Nietzsche no consigue mostrar cómo vive el ser caracterizado por el conocimiento de la muerte de Dios, de la voluntad de poder y del eterno retorno.

Los hombres superiores están desesperados y buscan conocer el ejemplo de Zaratustra. Él les dice: «¡Aprended a reíros de vosotros mismos como hay que reír!» [383] Los hombres superiores que se encuentran en la caverna de Zaratustra son todos ellos fracasados. Lo son, claro está, si se les mide con la medida del superhombre; en cambio, comparados con la plebe son grandes hombres. Lo que Zaratustra aconseja a estos fracasados es la risa: esa risa liberadora que ve la comicidad de la vida humana a la luz de la belleza del superhombre. «¡Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprended ¡a reír!» [384]

---

[370] Nietzsche, F.: Así habló Zaratustra, op. cit., p. 34.

[371] Ibíd., p. 34.

[372] Ibíd., p. 41.

[373] Ibíd., p. 45-46.

[374] Basado también en el resumen de dicho prólogo, realizado por Andrés Sánchez Pascual, «Introducción», en ibíd., p. 21-22.

[375] Cf. Conill, J.: El enigma del animal fantástico, Madrid, Tecnos, 1991.

[376] Nietzsche, F.: Así habló Zaratustra, op. cit., p. 45.

[377] Ibíd., p. 49.

[378] Fink, E.: La filosofía de Nietzsche, op. cit., p. 92.

[379] Nietzsche, F.: Así habló Zaratustra, Madrid, Alianza, 1985, p. 172.

[380] Cf. Nietzsche, F.: Ecce homo, Madrid, Alianza, 1985, p. 93.

[381] Cf. Fink, E.: La filosofía de Nietzsche, op. cit., p. 105.

[382] Nietzsche, F.: Así habló Zaratustra, op. cit., p. 303-304.

[383] Ibíd., p. 390.

[384] Ibíd., p. 394.

CUARTO PERÍODO: FILOSOFÍA A MARTILLAZOS (LA DESTRUCCIÓN DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL)

La transmutación de todos los valores

Si *Así habló Zaratustra* es la parte constructiva de su filosofía, las obras de los años siguientes son la parte destructiva. En ellas practica la «filosofía del martillo». Los martillazos de su crítica los asesta contra la religión, la filosofía y la moral tradicionales. Esta última etapa de su producción, donde sigue un método destructivo desde la psicología, abarca las obras tituladas: *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Crepúsculo de los ídolos* (1888), *El Anticristo* (1888) y *Ecce homo* (1888).

Nietzsche entiende que si el superhombre debe ser el futuro humano, entonces resulta preciso aniquilar y destruir a la humanidad que está determinada por la tradición occidental. Es necesario luchar contra el platonismo y el cristianismo. Pero con su psicología no examina la verdad de esas tradiciones de pensamiento, sino que las hace sospechosas. Su arte psicológico de desenmascaramiento se desentiende del estudio de lo que las cosas son (ontología) para mostrar la valoración que hacemos de ellas (axiología). Su filosofía destructiva tiene la forma de una «trasmutación de todos los valores» desde consideraciones psicológicas.

La trasmutación de los valores significa la salida de la prisión hacia una superior autoconciencia de la vida, el despertar del sueño del dogmatismo axiológico. Él valora la vida misma, y la estima según su «fortaleza» o su «debilidad». La fortaleza de la vida consiste en el conocimiento de la voluntad de poder, y la debilidad, en el apartar la vista de ella.

Aquí puede producirse una confusión que conviene aclarar: Por un lado, Nietzsche entiende la voluntad de poder en general como la tendencia básica de movilidad de todo existente finito. Entendida así, todo es voluntad de poder, tanto la valoración heroico-trágica como la moral cristiana. Pero, luego, Nietzsche toma la voluntad de poder en un sentido material, como la forma heroica de la existencia.

Las intenciones morales guían a las teorías filosóficas

Más allá del bien y del mal es la primera obra que sigue a *Así habló Zaratustra*. Nietzsche realiza aquí una crítica de la filosofía, la religión y la moral. Le parece que todos los filósofos están, sin saberlo, guiados por determinadas decisiones morales: «las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera». [385] Lo que Nietzsche mismo realiza, la reducción de la problemática ontológica a una problemática axiológica, es lo que él ve en toda la filosofía anterior. Se opone a toda la filosofía anterior porque ésta se encuentra guiada por prejuicios morales incluso allí donde parece que es sólo conocimiento puro. Y el instrumento de que Nietzsche se sirve es la psicología.

Moral de señores y moral de esclavos

Para Nietzsche, el cristianismo es la peor inversión de los valores nobles de Grecia y Roma; es la rebelión de los esclavos orientales contra sus señores, es una enfermedad de la vida. Nietzsche niega el cristianismo por los valores plebeyos que en él predominan.

Nuestro autor distingue entre moral de individuos, moral de pocos, y moral de rebaño. Y, además, entre moral como *temor* y moral como *autodisciplina* de una voluntad audaz, poderosa. Piensa que la moral de su tiempo en Europa es una «moral de animal de rebaño». [386]

En el apartado «¿Qué es aristocrático?», traza Nietzsche la distinción esencial entre moral de señores y moral de esclavos:

1.: La *moral de los señores*, moral noble, ha nacido de los estados del alma elevados; es una moral de la jerarquía. Para la moral de los señores, bueno es todo lo que eleva al individuo, lo que le lleva a lo auténtico de su vida, a su autenticidad; bueno es el héroe, el guerrero. Estima a los miembros de una comunidad reducida, donde el hombre elevado se encuentra entre los que tienen su mismo rango, pero desprecia a todos los inferiores, a los que viven del provecho común.

2.: La *moral de esclavos* se basa en la tendencia a la nivelación, en la rebelión contra la jerarquía, en la voluntad de igualdad. Se halla impregnada por el instinto de venganza contra la vida superior; quiere igualar todas las cosas; glorifica lo que hace soportable la vida a los pobres, a los enfermos, y a los débiles de espíritu: la gran hermandad de todos los seres humanos, el amor al prójimo, la apacibilidad.

Para Nietzsche, la moral noble es creadora, implantadora de valores; en cambio, la moral de esclavos encuentra los valores ante sí; la primera es, por tanto, activa, en tanto la segunda es pasiva.

La moral de los señores es la valoración propia del superhombre. La esclavitud es la sujeción a Dios.

Conciencia moral e ideales ascéticos

Nietzsche desenmascara a los filósofos anteriores como hombres dirigidos por prejuicios morales inconfesados; a los hombres religiosos, como neuróticos; a los hombres morales, como vengativos. Con este modo de «filosofar a martillazos» escribe su obra *La genealogía de la moral*, que divide en tres partes:

1.: La primera parte es una *psicología del cristianismo*. Considera que el cristianismo es una moral de esclavos.

2.: La segunda parte contiene una *psicología de la conciencia moral*. Piensa que la conciencia moral no es otra cosa que un instinto de crueldad refrenado en su desahogo hacia fuera y que, por ello, se ha vuelto hacia dentro. «Este hombre que (…) se maltrataba impacientemente a sí mismo (…), este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa; este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la "mala conciencia"». [387] El hombre es siempre bestia: o hacia fuera o hacia dentro, en el automartirio de la conciencia moral.

3.: La tercera parte contiene una *psicología del sacerdote*. Habla sobre el ideal ascético y dice que, algunas veces, por ejemplo, en el filósofo, puede significar una autodisciplina, que cuenta entre las condiciones más favorables de la espiritualidad altísima. Distinto es el ideal ascético en el sacerdote. En este caso, la ascética es un recurso de la vida débil y enferma que refrena las pasiones para intentar salir de las dificultades. El sacerdote mantiene en su sufrimiento a la vida baja, miserable, enferma.

La voluntad que sigue los ideales ascéticos quiere la nada, es una tendencia nihilista de la vida; quiere la nada del más allá, del

trasmundo, de las ideas morales, y niega el más acá, el mundo terreno, la vida viviente.

La crítica a los trasmundos ideales

1.: La crítica al trasmundo ideal del cristianismo.

En la obra *El Anticristo*, Nietzsche lucha contra la religión cristiana con un odio sin igual. El cristianismo es para él sólo la manifestación más poderosa en la historia universal de un extravío de los instintos sufrido por el ser humano europeo, extravío que se presenta como el invento de un trasmundo ideal y como la desvalorización del verdadero mundo terreno.

Nietzsche da por supuesto el ateísmo, y no examina ese presupuesto. Cristo no es para él el Hijo de Dios, es simplemente un hombre manso, un hombre de instintos débiles, quien trae el evangelio de la mansedumbre. Por eso, sus críticas se dirigen sobre todo a Pablo, a quien considera el verdadero fundador de la Iglesia. Pablo, dice Nietzsche, escamoteó la única realidad del cristianismo, el reino de Dios en el corazón manso, es decir, el gozo de la mansedumbre, y situó la bienaventuranza más allá de la muerte, la interpretó como un premio futuro. Por ello, escribe: «A la "buena nueva" le sucedió inmediatamente la peor de todas: la de Pablo». [388] Pablo es el inventor de la doctrina del juicio. Pero el concepto de «pecado» es un atentado contra la vida.

El anticristianismo de Nietzsche es la trasmutación de todos los valores, el contramovimiento opuesto a la decadencia de la vida. La muerte de Dios significa para Nietzsche, ante todo, la supresión de la trascendencia de los valores, el descubrimiento de que éstos son creaciones humanas.

2.: La crítica al trasmundo ideal del platonismo.

En su obra El crepúsculo de los ídolos, intenta atacar a la metafísica. El capítulo central de este libro es el titulado «La "razón" de la filosofía». Nietzsche piensa que Sócrates y Platón son síntomas de la decadencia de los instintos de Grecia. Nos dice que Platón fue seducido en Egipto por los sacerdotes de este país, y esto le llevó a elaborar un pensamiento extraño a la auténtica esencia helénica. Ese moralismo de herencia egipcia odia la noción de «devenir». El platonismo distingue entre el mundo fenoménico y un «trasmundo», es decir, un mundo en sí, donde está lo inmóvil, lo intemporal. Ese «trasmundo» es metafísica. Y la metafísica, piensa Nietzsche, ha desvalorizado el mundo real, el mundo que se muestra, el mundo espacio-temporal, y ha presentado como lo real un mundo meramente imaginado.

Para Nietzsche, no existe ningún otro mundo que este mundo nuestro, el mundo terrenal, el mundo que aparece en el espacio y en el tiempo. La idea de Dios transmitida por el cristianismo es igual al trasmundo del «verdadero ser» platónico. Por ello, la eliminación de los trasmundos es también la «muerte de Dios». Aquí se encuentra la clave de la transvaloración nietzscheana: Lo que hasta ahora se consideraba apariencia es lo verdaderamente real; y lo que hasta ahora se creía el ente verdadero, lo intemporal y eterno, el ser puro, es sólo cosa del pensamiento y nada más.

El nihilismo

Nietzsche nos dice que el «nihilismo» paraliza al ser humano para seguir adelante. «Nihilismo» significa «que los valores supremos se desvalorizan. Falta la meta, falta la respuesta al porqué». La existencia del ser humano ha perdido la orientación; no tiene ya encima de sí

estrellas que iluminen su camino; el «cielo estrellado» de los ideales morales se ha extinguido. El nihilismo representa la supresión de la diferencia entre el mundo verdadero del más allá y el mundo aparente del más acá. Es la desvalorización de los valores supremos existentes hasta ahora.

Existen dos modos de entender el nihilismo, uno es pasivo y el otro es activo:

1.: *El nihilismo pasivo*. Está impregnado del «pesimismo de la debilidad». Acusa a la vida, y dice «no» a la vida a causa de su crueldad, de su gusto por el devenir.

2.: *El nihilismo activo*. Está impregnado del «pesimismo de la fortaleza». No admite ninguna falsificación idealista de la vida, ningún falso optimismo de color de rosa, pero dice «sí» al mundo, a la tierra, a la vida, al destino humano.

El rechazo del nacionalismo y del antisemitismo

El libro póstumo *La voluntad de poder* (1901), se edita partiendo de textos no publicados de Nietzsche. El libro vuelve sobre sus temas principales: la muerte de Dios, la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno, pero en él se percibe de manera manifiesta la intencionalidad de sus editores y, especialmente, de su hermana Lisbeth.

La hermana de Nietzsche, Lisbeth, se había casado en 1855 con un agitador antisemita llamado Förster. Nietzsche no asistió a su boda y nunca llegó a entenderse con su molesto cuñado. Fue ella la que, a la muerte de Nietzsche, apoyándose en la autoridad que le confería su nombre (Sra. Förster-Nietzche), explotó los fragmentos dispersos en los cuadernos de notas de su hermano para publicar *La voluntad de poder*, una obra que Nietzsche no había planeado y de la que se dice en la

actualidad que ni siquiera es suya. Según entienden Huisman y Vergez, esta obra es «fabricada» con la voluntad de servir a la causa nacionalista y antisemita.

Pero debemos descartar completamente las interpretaciones que tratan de hacer de este gran filósofo el precursor del pangermanismo hitleriano o del racismo antisemita.

Enemigo declarado del *nacionalismo*, al que llama «neurosis de la Europa del siglo XIX», Nietzsche critica duramente a los alemanes, porque «han colocado la locura política y nacional en el lugar de la cultura».

En cuanto al *racismo antisemita*, Nietzsche no cesa de manifestar hasta qué punto le es odioso. Para comprobarlo, basta con releer la carta que dirige a su hermana el 26 de diciembre de 1887:

> Es para mí una cuestión de honor la de mostrar hacia el antisemitismo una actitud absolutamente clara y sin equívocos, a saber: la de oposición, tal como hago en mis escritos. En los últimos tiempos se me ha inundado de cartas y folletos antisemitas; mi repulsa de esta postura (que no busca más que aprovecharse de mi nombre) es todo lo pronunciada y tajante que me es posible expresar.

Su filosofía, dirigida fundamentalmente a que los individuos creen sus propios valores, resulta del todo incompatible con la idea de un pueblo siguiendo en bloque fanáticamente los planteamientos nacionalistas o antisemitas.

---

[385] Nietzsche, F.: Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza, 1986, p. 26.

[386] Ibíd., p. 135.

[387] Nietzsche, F.: La genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 1986, p. 96-97.

[388] Nietzsche, F.: El Anticristo, Madrid, Alianza, 1986, p. 73.

BIBLIOGRAFÍA

Amengual, G.: «Nihilismo y experiencia religiosa, o cómo pensar Dios después de la "muerte de Dios"», en A. Dou (ed.), E*xperiencia religiosa*, Madrid, UPCM, 1989, p. 131-146.

Arenas-Dolz, F.; Giancristofaro, L.; Stellino, P. (coords.): *Nietzsche y la hermenéutica. Congreso Internacional celebrado en Valencia del 5 al 7 de noviembre de 2007*, Valencia, Nau Llibres, 2007.

Brandes, G.: *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Madrid, Sexto Piso, 2008.

Castilla Cerezo, A. (coord.): *Nietzsche o El espíritu de ligereza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007.

Conill, J.: *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

— *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 2007.

Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008.

Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

Foucault, M.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

Gentili, C.: *Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

González Varela, N.: *Nietzsche. Contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2010.

Gracia Calandín, J.; Tamarit López, I.; Stellino, P.: *Estudio sobre el crepúsculo de los ídolos de F. Nietzsche*, Valencia, Universidad de Valencia. Servicio de Publicaciones, 2010.

Habermas, J.: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1994.

Heidegger, M.: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005.

Klossowski, P.: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid, Arena, 2004.

López Castelló, E.: *Leyendo a Nietzsche*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid. Servicio de Publicaciones, 2008.

López Castelló, E.; Quesada, J. (eds.): *Nietzsche bifronte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Löwith, K.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Madrid, Katz, 2008.

Mann, Th.: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, 2010.

Nietzsche, F.: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe Werke*, 30 vols. en 8 secciones, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York. Desde 1967 y ss. editados por Giorgio Colli y Massimo Montinari. Edición paralela de correspondencia: *Briefwechsel,* 20 vols. en 3 partes (I:1844-1869, II:1869-1879, III:1880-1889).

— *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1984 (trad. de Andrés Sánchez Pascual).

— *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1994. Incluye el texto de Hans Vaihinger «La voluntad de ilusión en Nietzsche» (trad. de Luis M. L. Valdés y Teresa Orduña).

— *Consideraciones intempestivas 1: David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Andrés Sánchez Pascual).

— *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva (1874)*, Madrid, Valdemar, 2006 (trad. de Luis Fernando Moreno Claros).

— *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2009 (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Otra edición en: Madrid, Tecnos, 2010 (trad. de

José Luis López de Lizaga).

— *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual). Otra edición en: Madrid, Cátedra, 2008 (trad. de Luis A. Acosta Gómez). Otra edición en: Madrid, Edaf, 2010 (trad. de Carlos Vergara Carrasco). Otra edición en: Madrid, Valdemar, 2005 (trad. de José Rafael Hernández Arias).

— *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Andrés Sánchez Pascual).

— *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Andrés Sánchez Pascual).

— *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2009 (trad. de Andrés Sánchez Pascual).

— *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010 (trad. de Andrés Sánchez Pascual).

— *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Madrid, Arena, 2010 (trad. de Alejandro del Río Herrmann).

— *Estética y teoría de las artes*, Madrid, Tecnos, 2007 (trad. de Agustín Izquierdo Sánchez).

— *Reflexiones, máximas y aforismos*, Madrid, Valdemar, 2006 (trad. de Luis Fernando Moreno Claros).

— *Escritos de Turín. Cartas y notas de locura* (fragmentos póstumos, 1888), Madrid, Biblioteca Nueva, 2009 (ed. y trad. de José Luis Puertas Montesinos).

— *Sabiduría para pasado mañana. Antología de «Fragmentos póstumos» (1869-1889)*, Madrid, Tecnos, 2009.

— *Nihilismo. Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 2006 (sel. y trad. de Gonçal Mayos Solsona).

— *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta, 2004 (ed. y trad. de José Emilio Esteban Enguita).

— *La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006 (ed. y trad. de José Luis López de Lizaga).

— *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos* 1870-1871, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004 (ed. de Vicente Serrano Marín).

— *Nosotros los filólogos: «El valor de la vida» de Eugen Dühring. Fragmentos póstumos, invierno 1874 - verano 1875*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005 (ed. y trad. de José Luis Puertas Manzano).

— *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño, 1887)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006 (ed. y trad. de Elena Nájera Pérez).

Oñate y Zubía, T.: *Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad. Materiales de ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2009.

Oncina Coves, F. (ed.): *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad: (de Kant a Nietzsche)*, Madrid, Dykinson, 2008.

Pérez Maseda, E.: *El Wagner de las ideologías. Nietzsche-Wagner*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Picó Sentelles, D.: *Filosofía de la escucha. El concepto de música en el pensamiento de Friedrich Nietzsche*, Barcelona, Crítica, 2005.

Polo, L.: *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, EUNSA, 2005.

Ruiz Callejón, E.: *Nietzsche y la filosofía práctica. La moral aristocrática como búsqueda de la salud*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004.

Salgado Fernández, E.: *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007.

Sánchez Meca, D.: *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2009.

Santiago Guervós, L.E. de: *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.

Savater, F.; Morey, M. (eds.); Ovejero y Maury, E. (trad.): *Así hablaba Nietzsche*, Madrid, Áltera, 2006.

Senra Ribeiro, F.A.: *Culpa y responsabilidad en Nietzsche*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Servicio de Publicaciones, 2005. CD-ROM.

Sloterdijk, P.: *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2009.

Sobejano, G.: *Nietzsche en España 1890-1970*, Madrid, Gredos, 2009.

Torralba Roselló, F.; *et al.*: *Els Mestres de la sospita: Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Fragmenta, 2007.

Vidal Calatayud, J.; Oñate y Zubía, T.: (com.) *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética. Hilos de Ariadna I*, Madrid, Dykison, 2008.

LOS CONSEJOS DE LOS FILÓSOFOS

EN EL NIVEL DE LA AUTOCOMPRENSIÓN

1.: *Haz autocrítica de los valores de tu sociedad, y busca aquello que todos los seres humanos compartimos (Sofistas).*

No pienses que las tradiciones y las leyes de tu país o de tu cultura son las únicas válidas. Ten en cuenta que otros pueblos tienen otras tradiciones y leyes que consideran válidas. Pero comprueba que existe una razón compartida por todos. Proclama la solidaridad y el parentesco natural de todos los seres humanos.

2.: *Construye buenos argumentos, pero reconoce tu ignorancia (Sofistas-Sócrates).*

Aprende a utilizar las palabras para expresarte de modo preciso, y para encontrar argumentos que puedan ayudarte a determinar si tus propuestas o tus acciones son justas. Pero no creas saberlo todo. Reconoce tu ignorancia y trata de aprender de los demás.

3.: *Trata de conocer en qué consisten la bondad y la justicia (Sócrates-Platón).*

Trata de saber en qué consisten la bondad y la justicia, pues cuando conozcas realmente en qué consisten, te parecerán tan valiosas que querrás obrar de acuerdo a ellas. Del mismo modo, para gobernar una ciudad lo que se requiere no es habilidad retórica, sino auténtico conocimiento y amor a la justicia. El verdadero político educa a sus ciudadanos en la justicia.

4.: *Trata de conocer cuál es la finalidad última de tu vida y los fines legítimos de cada actividad social (Aristóteles).*

La finalidad última de tu vida, como la de todos los seres humanos, es la felicidad. Y la felicidad no consiste en la riqueza, ni en los honores, ni en la salud; esas cosas pueden ser deseables, pero no son el fin último de la vida. Trata, pues, de pensar cuál es el camino más adecuado para llegar a ser feliz. Reconoce también los fines que legitiman las diversas actividades sociales de tu sociedad, y delibera sobre los medios más adecuados para lograr dichos fines.

5.: *Entiende en qué consiste el bien realizando acciones buenas (Aristóteles).*

Para entender lo que sea «el bien» recurre a las acciones de los seres humanos en la realidad, a cómo ellos se organizan en este mundo y a lo que ellos dicen sobre lo que son acciones o personas buenas. No te recluyas en un espacio alejado de la vida en sociedad, pues la bondad sólo se alcanza en relación con otros.

6.: *Busca la felicidad para sentirla, no para mostrarla (Epicuro-Séneca).*

La verdadera felicidad se busca para sentirla, no para mostrarla o presumir de ella. Las personas que tienen cosas para presumir de ellas, por fuera brillan, pero por dentro son deplorables. Su brillo, además, es inestable, y si pierden lo que poseen se sentirán completamente desgraciadas. Por eso, trata de buscar algo bueno, sólido y duradero.

7.: *Trata de conocer cómo se podría organizar adecuadamente una sociedad y, con ello, inicia un proceso de perfección humana impulsado por el amor (Agustín de Tagaste-Tomás de Aquino).*

Para conocer cómo se podría ordenar adecuadamente una sociedad, estudia los objetivos que persiguen los seres humanos cuando hacen un uso correcto de su razón. Con ello iniciarás un

proceso de perfeccionamiento humano que, como tal, es ya valioso por sí mismo. Descubrirás que el fin de la vida es la felicidad, que nos encaminamos hacia allí por la sabiduría y que el impulso para hacer el camino y alcanzar la meta es el amor hacia los seres humanos que nos rodean.

8.: *Comprende que tu naturaleza te pide buscar la paz (Hobbes).*

Tu naturaleza te pide buscar la paz, y no descansará hasta conseguirla. Para llegar a una situación de paz con las otras personas es necesario someterse a leyes comunes. Ten en cuenta que si no aceptas ningún tipo de ley para la convivencia con los demás, te colocarás en una situación de guerra de todos contra todos, y tu vida será miserable, oscura y breve.

9.: *Piensa cómo surgieron las leyes de tu sociedad y si son aceptables (Hobbes-Locke-Rousseau).*

Trata de averiguar cómo surgieron las leyes que actualmente gobiernan tu sociedad y piensa si tienen como objetivo lograr la paz y la convivencia entre los ciudadanos. Trata de comprender las consecuencias que se producirían si algunos miembros de la sociedad no cumplieran las leyes, y cómo habría que actuar con quienes las transgreden.

10.: *Experimenta en qué medida nuestra naturaleza humana tiende hacia el interés privado o hacia el interés público (Hume).*

Para saber si la vida virtuosa es realmente lo que lleva a la felicidad, trata de comprender cuáles son las tendencias de nuestra naturaleza humana, y en qué medida nuestra naturaleza tiende hacia el interés privado o hacia el interés público.

11.: *Establece los fines de tu vida recurriendo también a los sentimientos (Hume).*

Intenta establecer cuáles son los fines que valoras en tu vida, recurriendo no sólo a la razón, sino también a los sentimientos, las emociones y los deseos. De manera específica reconoce tus sentimientos de censura o de aprobación cuando declares a una acción o a un carácter como vicioso o virtuoso. A continuación, trata de comprender el lugar que ocupa la razón y el lugar que ocupan los sentimientos en el momento de tomar decisiones o realizar acciones de carácter moral.

12.: *Averigua si usas tus talentos o tu temperamento guiándote por una buena voluntad (Kant).*

Trata de comprender si en tus acciones te guías por una buena voluntad o por tus inclinaciones y deseos personales. Ten en cuenta que los diversos *talentos* (ingenio, entendimiento), o las propiedades del *temperamento* (buen ánimo, decisión, perseverancia), son, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones no es buena.

13.: *Integra cada vez más conocimientos en tu modo de autocomprenderte (Hegel).*

Rechaza todo lo que va quedando obsoleto en tu modo de comprender quién eres y en qué consiste el mundo, manteniendo lo que continúa siendo válido e integrándolo en un modo más adecuado de autocomprensión. Reconoce que el proceso por el cual vas adquiriendo más conciencia de la realidad tiene figura de espiral, porque cada vez integras más conocimientos.

14.: *Conoce tu voluntad por las decisiones que tomas (Hegel).*

Si no decides nada no avanzarás en el conocimiento de tu verdadera voluntad. Decidir supone optar por unas cosas en lugar de otras. Cuando tomas decisiones entiendes mejor quién eres y lo

que quieres, y también, de algún modo, entras en la existencia. Existir es comprometerse.

15.: *Ten en cuenta que nadie sabe mejor que tú lo que te hace feliz (Bentham-Mill).*

Puesto que en la experiencia subjetiva de la felicidad juega un papel relevante la sensación del placer y la ausencia del dolor, nadie sabe mejor que tú lo que te hace feliz, por lo que eres tú quien mejor puede buscar y asegurar tu propia felicidad. La felicidad de todos se logrará del mejor modo dejando que cada uno se esfuerce en promover su máximo bienestar personal.

16.: *Comprende que los seres humanos desean armonizar sus objetivos entre sí (Mill).*

Entiende que es un deseo natural de los individuos el llegar a una armonía entre sus objetivos y los de sus semejantes. En la medida en que progresa el espíritu humano aumenta el sentimiento de unidad con todo el resto, sentimiento que, cuando es perfecto, hace que nunca se desee ninguna condición que beneficie a un individuo particularmente, si en ella no están incluidos los beneficios de los demás. Los intereses ajenos pueden llegar a convertirse en intereses propios de forma casi «natural», mediante el proceso de socialización en general y de educación moral en particular.

17.: *Revisa en qué medida las leyes reflejan la ideología de la clase dominante (Marx).*

Revisa si las leyes que imperan en tu sociedad son el reflejo de la ideología de la clase dominante. La clase que dispone de los medios para la producción *material*, dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción intelectual, lo que hace

que se le sometan, generalmente hablando, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir intelectualmente.

18.: *Comprueba si las personas son tratadas como objetos y las causas de ello (Marx).*

En algunas sociedades, el trabajador en persona corre la misma suerte que los objetos materiales producidos, es decir, es tratado como una cosa. No puede disponer de lo que produce porque no gana lo suficiente para comprarlo, y él mismo es tratado como un artículo que se compra y se vende en el mercado. Su trabajo es mecánico, como si fuera la pieza de una gran maquinaria. En ese entorno, la actividad productiva no ofrece satisfacciones intrínsecas que hagan posible al trabajador desarrollar libremente sus energías físicas y espirituales. Trata de analizar en qué medida esto está ocurriendo en tu sociedad y las causas que lo producen.

19.: *Reconoce en la vida un movimiento ascendente de autosuperación (Nietzsche).*

Recuerda que el cuerpo humano, es decir, la realidad terrena de nuestra existencia, es vida, y que la vida tiene un movimiento ascendente de autosuperación. Deja que tu vida aflore en tus proyectos. No te sometas a los valores de otros o de tu tiempo porque eso debilita tu vida.

20.: *Ten en cuenta que los filósofos se han dejado influir por sus creencias (Nietzsche).*

Los filósofos, antes de desarrollar su pensamiento y, a menudo, sin darse cuenta, ya tienen creencias morales que orientan su trabajo. Esas creencias morales son el germen vital del que brota la totalidad de su obra. Convendría tener en cuenta qué es lo que motiva a cada filósofo a desarrollar un determinado tipo

de pensamiento, para comprender el valor que concede a los diversos argumentos que encuentra. Trata de averiguar cuáles son tus creencias morales y cómo has llegado a darlas por válidas.

EN EL NIVEL DE LA FUNDAMENTACIÓN

1.: *Defiende la igualdad y la concordia entre los seres humanos (Sofistas).*

Recuerda que todos los seres humanos somos, por naturaleza, iguales, que nadie nació para ser esclavo o perteneciente a una clase social baja, sino que esas circunstancias se han producido como consecuencia de tradiciones y leyes creadas por los seres humanos, y que, por eso mismo, podrían cambiar. Defiende, en consecuencia, la necesidad de crear una situación en la que todos los seres humanos puedan convivir, como iguales, en paz y concordia, pues eso es lo natural.

2.: *Dialoga de modo cooperativo para saber en qué consisten las virtudes (Sócrates).*

Busca saber en qué consisten las virtudes particulares (como la prudencia, la fortaleza o la templanza) en diálogo con otros, tratando de llegar cooperativamente a la verdad sobre dichas virtudes por el bien de todos, y no considerando el diálogo como una competición por tu éxito personal.

3.: *Defiende una sociedad en la que cada cual ocupe el lugar que le corresponde (Platón).*

La sociedad quedará bien ordenada cuando todos sus miembros ocupen el puesto que les corresponde de acuerdo a sus capacidades y realicen sus funciones propias. Defiende que todos reciban la formación adecuada para que puedan desarrollar sus capacidades naturales.

4.: *Busca la felicidad desarrollando virtudes (Aristóteles).*

La felicidad se va construyendo con las virtudes que vamos desarrollando a lo largo de nuestra vida. Forja tu carácter practicando virtudes éticas como la fortaleza, la templanza, la generosidad, la amabilidad, la sinceridad, el buen humor, la magnanimidad, y la justicia, entre otras.

5.: *Delibera para llegar a opciones prudentes, que constituyan un término medio entre modos extremos de actuar (Aristóteles).*

Para decidir de modo prudente, delibera sobre los cursos de acción posibles, y escoge aquellas opciones que constituyen un término medio entre las formas extremas de actuar, porque en el medio está la virtud.

6.: *Identifica la felicidad con la tranquilidad interior, sin encumbrarte en las circunstancias favorables ni hundirte en las adversas (Epicuro-Séneca).*

La vida feliz consiste en la serenidad de ánimo y en la autosuficiencia. El ser humano feliz practica el bien y no se deja ni elevar ni abatir por la buena o la mala suerte. Es feliz, por tanto, el que tiene un juicio recto; es feliz el que acepta las circunstancias presentes, sean las que quieran, y es amigo de lo que tiene.

7.: *Busca la felicidad y la paz a través del amor y la justicia (Agustín de Tagaste).*

El bien supremo del ser humano es la felicidad y el bien supremo de la sociedad es la paz. Te acercarás a la felicidad amando al prójimo como a ti mismo, y tu sociedad se acercará a la paz en la medida en que consiga ordenarse de una manera verdaderamente justa. Las grandes conquistas de los pueblos poderosos a costa de los más débiles son grandes injusticias.

8.: *Considera como justas aquellas leyes que persigan el bien común (Tomás de Aquino).*

Enjuicia las leyes que rigen a una sociedad teniendo en cuenta que serán más justas cuanto más persigan el bien común. Son injustas las leyes que promueven únicamente el bien de sus gobernantes o de unos pocos, o que reparten de manera arbitraria las cargas.

9.: *Recurre a la idea de un contrato original para evaluar las leyes actuales (Hobbes-Locke-Rousseau).*

Evalúa las leyes de tu sociedad imaginando un contrato original en el que todos establecieron un poder legal común que los gobernara, y piensa en las condiciones en las que tendría que haberse producido ese contrato para que la organización política resultante y sus leyes fueran justas. Trata de averiguar si las leyes de tu sociedad son más o menos justas por referencia a dicho contrato original, y reconoce la importancia de mantener los pactos que se hubieran sellado.

10.: *Defiende una ley establecida por común acuerdo, la existencia de jueces imparciales y un poder que ejecute la sentencia cuando sea justa (Locke).*

Para conseguir la paz, la seguridad y el bien de la población, es necesaria una ley establecida por común acuerdo como norma de lo justo y de lo injusto, de cuyo cumplimiento nadie quede eximido; un juez reconocido e imparcial, con autoridad para resolver diferencias respecto a la ley establecida; y un poder que respalde la sentencia cuando es justa y la ejecute debidamente.

11.: *Defiende la propiedad privada pero no aceptes la explotación o la pobreza (Rousseau).*

Tienes derecho a poseer aquello que antes no tenía dueño y que tú has transformado con tu trabajo. Pero ten en cuenta que son injustas las situaciones de explotación de unos seres humanos

por otros y aquéllas en las que las personas no tienen lo necesario para vivir adecuadamente.

12.: *Considera en qué medida tus necesidades y deseos influyen en lo que consideras bueno o malo. (Hume).*

Las verdades de la ética sólo influyen en la conducta en la medida en que se refieren a cuestiones relacionadas con las pasiones, intereses, necesidades y deseos humanos. Por ello, es necesario que complementes la fundamentación metafísica y abstracta de la moralidad con la fundamentación basada en las necesidades y deseos de los seres humanos. Lo que consideramos bueno o malo, tiene una base empírica, que ofrece razones que hacen referencia a las necesidades de la convivencia, o a actitudes humanas, gustos y deseos.

13.: *Evalúa la bondad de tus acciones por lo que realmente quieres hacer, y comprueba que lo único verdaderamente bueno es la buena voluntad (Kant).*

Reconoce que lo único universal y necesariamente bueno es la *buena voluntad*. La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, por querer realmente realizar lo bueno.

14.: *Acepta como válidas las leyes morales que sean universales y necesarias, y síguelas no por inclinación sino por deber (Kant).*

Tiende hacia el bien no por inclinación sino por deber. El deber es la necesidad de realizar una acción por respeto por la ley. Una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que ser universal —válida para todos los seres racionales— y necesaria.

15.: *Reconoce que lo que realmente quieres es lo valioso para todos (Hegel).*

Puede que lo que crees que quieres no sea lo que realmente quieres. Lo que realmente quieres es lo valioso para todos, pues todos formamos parte del mismo espíritu y si dañas a otra persona te dañas a ti. Para descubrir lo que realmente quieres analiza la realidad en diálogo con otras voluntades. Desarrolla tus conocimientos para ser una persona ilustrada, es decir, para buscar realmente lo que es lo mejor para todos, lo universal, haciendo uso de las capacidades de tu razón humana. Entiende que el bien es aquello en lo que coincide la voluntad de los seres humanos tomados como grupo y también individualmente.

16.: *Considera correctas aquellas leyes y acciones que tengan como consecuencia la mayor felicidad del mayor número (Bentham-Mill).*

Las leyes y las acciones son correctas en la medida en que promueven la mayor felicidad del mayor número, e incorrectas en cuanto producen lo contrario. Debe considerarse el placer y el dolor de todos los seres sentientes. La clave es la mayor cantidad total de felicidad. Pero los placeres nobles son más importantes porque una persona noble hace más feliz a los demás y el mundo gana más con ella.

17.: *En tus juicios, adopta el punto de vista de la imparcialidad (Bentham-Mill).*

Tienes que ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente, pues las relaciones sociales entre iguales sólo son posibles si se consideran los intereses de todos los afectados por igual. Así, todos los individuos deberían contar como uno, nadie como más de uno. El derecho igual de todos a la

felicidad implica un igual derecho a los medios que conducen a ella.

18.: *Comprueba que la justicia es una exigencia moral y un sentimiento (Mill).*

La *justicia* es un deber de obligación perfecta, es decir, tal acción nos puede ser exigida por alguna persona individual por tratarse de un derecho individual suyo. Pero también es un sentimiento. El sentimiento de justicia es el deseo de ahuyentar o subsanar un daño o perjuicio hecho a uno mismo o a alguien con quien uno simpatiza, que se va agrandando de modo que incluye a todas las personas, a causa de la capacidad humana de simpatía ampliada y la concepción humana de auto-interés inteligente.

19.: *Fundamenta la sociedad en la interdependencia de los individuos y diseña un modelo económico orientado a la satisfacción de necesidades (Marx).*

La sociedad tiene que basarse, no en la búsqueda del propio interés, que muchos economistas consideran como característica de la naturaleza humana en general, sino en la lúcida conciencia de que el individuo y la comunidad social dependen mutuamente. Contribuye, por tanto, a diseñar un sistema económico que no tienda a generar la mayor cantidad posible de ganancias para individuos egoístas, sino a satisfacer necesidades. Las condiciones de la producción industrial permiten al trabajador producir en un día de trabajo mucho más de lo necesario para cubrir el coste de su subsistencia. Todo lo que además de esta parte produce el trabajador es plusvalía. Esa producción excedente se la apropia el capitalista. La plusvalía es la fuente de la ganancia. En el capitalismo se tiende a conseguir la mayor cantidad posible de ganancias, pero el fin de la economía no debe ser la ganancia económica a toda costa, sino satisfacer necesidades.

20.: *Critica los valores culturales heredados, analizando sus bases psicológicas, y considera como bueno aquello que te lleva a lo auténtico de tu vida (Nietzsche).*

Ejerce la crítica de los valores que se han transmitido al ser humano desde la filosofía, la religión, el arte y la moral, y analiza las bases psicológicas de nuestras creencias actuales. Rechaza la historia que se dedica solamente a conservar y admirar el pasado y la tradición, porque la vida entonces es solamente recuerdo. Defiende una historia crítica con el pasado y el presente, y abierta hacia el futuro. Cuando no hay proyecto de futuro, entonces el pasado se convierte en un lastre para la vida. Desarrolla, por tanto, la moral de los señores, la moral noble, que ha nacido de los estados del alma elevados. Para la moral de los señores, bueno es todo lo que eleva al individuo, lo que le lleva a lo auténtico de su vida, a su autenticidad; bueno es el héroe, el que se enfrenta a los riesgos, el que estima la «fortaleza» y rechaza la «debilidad».

EN EL NIVEL DE LA APLICACIÓN

1.: *Desarrolla tus capacidades para ocupar el lugar en la sociedad que te corresponde (Platón).*

Desarrolla tus capacidades a través de la educación para servir a tu sociedad del mejor modo posible, ocupando el lugar que te corresponde. Si accedes a algún cargo de gobierno, recuerda que tu principal misión es educar a los ciudadanos en el conocimiento de la verdad. La educación debe ser trasmitida tanto a los hombres como a las mujeres, empezando por los niños y las niñas. Gobierna para el beneficio del pueblo, no para el tuyo propio.

2.: *Persigue el ideal de una sociedad justa pero, mientras tanto, asegura el imperio de la ley (Platón).*

Colabora en la construcción de un modelo ideal de sociedad, basada en la verdadera justicia. Pero, mientras persigues el ideal de una sociedad justa, no confíes en que un líder carismático de tu tiempo será capaz de realizar por sí solo dicha sociedad, pues es rara la existencia de dirigentes que se guíen por la verdadera justicia; por eso, protégete frente a los posibles abusos de tus gobernantes exigiendo que las leyes reinen sobre todos, también sobre ellos.

3.: *Conviértete en una persona buena realizando muchas veces actos buenos (Aristóteles).*

Desarrolla virtudes a lo largo de toda tu vida, pues la bondad no se consigue en un día, sino que es el fruto de una vida virtuosa, de realizar muchas veces actos buenos. Contribuye, mediante

acciones concretas, al bien de tu sociedad. Recuerda que lo que es bueno para ella, también es bueno para ti.

4.: *Asume la responsabilidad de tus decisiones, dejando que tu prudencia guíe a tu valor y a tu templanza (Aristóteles).*

Soporta las contrariedades con templanza y afronta los problemas con valor. Pero, para actuar de un modo inteligente y sensato, trata de informarte bien sobre los datos relevantes que envuelven una decisión, y decide de modo prudente, sabiendo que eres responsable de las decisiones que tomas.

5.: *Comparte la amistad de personas buenas (Aristóteles).*

Si quieres conocer la verdadera amistad, hazte amigo de personas buenas, aprécialas por su bondad y devuélveles también bondad en la misma medida. Recuerda que la amistad necesita tiempo y trato para desarrollarse, y que, por ello mismo, sólo se pueden tener pocos buenos amigos.

6.: *No temas a la muerte (Epicuro-Séneca).*

No temas a la muerte, porque todo el bien y todo el mal reside en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. Además, estamos sujetos a la obligación de soportar las condiciones de la vida mortal y no perturbarnos por lo que no está en nuestro poder evitar.

7.: *Vive con Fe, Esperanza y Caridad (Agustín de Tagaste-Tomás de Aquino).*

Desarrolla las virtudes de la Fe, la Esperanza y la Caridad. Es decir: Vive confiando en que hay un orden universal que armoniza los acontecimientos humanos y al que podemos aproximarnos con nuestra razón. Ten esperanza en que los seres humanos podremos construir un mundo futuro donde reinará la verdadera felicidad —basada en el amor—, y la verdadera paz, —

basada en la justicia—. Vive tu fe y tu esperanza amando a los demás.

8.: *Mantén el contrato social que fundó el Estado (Hobbes).*

La paz y la seguridad, que todos los seres humanos buscamos, se pueden alcanzar solamente dentro de un Estado, con las instituciones necesarias para dictar leyes y la capacidad de hacerlas cumplir. Respeta, pues, las instituciones del Estado, en la medida en que puedas imaginar que tú habrías pactado su existencia con el resto de ciudadanos, para el bien de todos.

9.: *Participa en la generación de las leyes de tu Estado (Locke-Rousseau).*

Participa en la generación de las leyes de tu Estado, pues tú formas parte del soberano y tu voluntad no puede ser sustituida por la de otros. Contribuye, con ello, a generar un sistema legal que sea la expresión de la voluntad general, orientado por la libertad y la igualdad de los ciudadanos.

10.: *Desarrolla el sentimiento de la simpatía imparcial (Hume).*

Desarrolla la capacidad de la simpatía por el interés público —la simpatía imparcial—, pues, de este modo, realizarás acciones justas que obtendrán la aprobación moral de los seres humanos a los que afecten tus acciones.

11.: *Obra guiándote por leyes universales, tratando a la humanidad como fin y nunca sólo como medio (Kant).*

Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza. Obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio. Actúa de tal modo que tu voluntad

pueda, por su máxima, considerarse a sí misma a la vez como legisladora de un universal reino de los fines.

12.: *Contribuye a desarrollar un derecho internacional justo (Kant).*

Contribuye, con tu pensamiento y acciones, a desarrollar una asociación completa de la especie humana bajo leyes comunes y justas.

13.: *Cumple el deber en conciencia, por la intención y por sus consecuencias (Kant-Hegel).*

Tienes que cumplir el deber moral, no por presiones sociales para actuar en ese sentido, sino por tu convicción, es decir, porque consideres en conciencia que es lo correcto. Pero, cuando actúes, ten en cuenta no sólo la intención —la buena voluntad— sino también el resultado previsible. Tienes que optar por aquella acción que te permita obtener las mejores consecuencias.

14.: *Trabaja para el bien de tu familia y de la sociedad (Hegel).*

Apoya a los miembros de tu familia percibiendo en ello una tendencia natural basada en el amor. Luego, participa también en la sociedad civil, donde al trabajar para ti mismo y tu familia colaborarás con el bien de toda la sociedad. En este proceso, asegúrate de pertenecer a una corporación, es decir, a un colectivo cuyos miembros se ganan la vida realizando una actividad beneficiosa para la sociedad; esto te dará reconocimiento social y legitimidad.

15.: *Desarrolla un Estado articulado para el bien de todos sus miembros (Hegel).*

Contribuye a desarrollar un Estado que persiga el bien de todos sus miembros. Escucha las opiniones de aquellos que realmente están más formados en el uso de su razón, y forma también tu razón para poder tomar parte en las decisiones.

Sométete en conciencia a las leyes de dicho Estado en la medida en que sus leyes sean cada vez más las leyes de la libertad, es decir, sean expresión de la verdadera voluntad de sus miembros.

16.: *Aumenta la felicidad en el mundo de manera desinteresada (Bentham-Mill).*

Merecerás toda suerte de alabanzas si eres capaz de sacrificar el goce personal de la vida, cuando mediante tal renuncia contribuyas meritoriamente al incremento de la suma de la felicidad del mundo. Pero el sacrificio por sí mismo no es un bien. Un sacrificio que no incremente o tienda a incrementar la suma total de la felicidad es inútil.

17.: *No dañes a otros (Mill).*

Las reglas morales que prohíben que unos causen daño a otros son más vitales para el bienestar humano que ninguna otra máxima. Es posible que una persona no necesite jamás la ayuda de nadie, pero siempre precisará que no le hagan daño.

18.: *Contribuye a crear una sociedad sin explotación ni pobreza (Marx).*

Debemos crear una sociedad en la que desaparezca la explotación de los trabajadores y la pobreza. Una sociedad en la que el trabajador no sea una pieza más de la maquinaria industrial sino que pueda realizarse en su trabajo y, por ello mismo, pueda tener la formación suficiente que le permita ser apto para diversos trabajos.

19.: *Deshazte de las pesadas cargas heredadas, critica los valores de tu tiempo y juega a crear tus propios valores (Nietzsche).*

En tu camino de transformación, pasarás por tres fases: En un primer momento, te inclinarás ante los valores heredados —como un camello que soporta pesadas cargas—. Luego, serás capaz de

criticar los valores más arraigados y venerables de tu sociedad —como un león fiero—. En la tercera fase, has de ser capaz de crear valores nuevos, y jugar con ellos —como un niño que crea y destruye mundos mientras juega—. Crea y sigue tus propios valores, e invierte los anteriores aunque el pueblo te odie por enfrentarte a las tradiciones. Desarrolla tu libertad creando valores. Al crear, te liberas del peso y de las cargas que, de lo contrario, te oprimen, y puedes ser la persona que realmente eres.

20.: *Aprende a reír de ti (Nietzsche).*

¡Aprende a reír de ti como hay que reír! Mediante la risa liberadora desmontas de tus proyectos vitales la carga de seriedad que te vuelve artificial. No dejes que tu proyecto domine a tu propia vida, sino, más bien, haz que tu proyecto sea una expresión de tu vida. La risa te permite reencontrarte con tu vida. Aprende ¡a reír!

EPÍLOGO: SOBRE EL LISTADO DE CONSEJOS

El presente libro, titulado *Los consejos de los filósofos*, contiene una brújula para guiar el desarrollo ético de los seres humanos y, por extensión, de nuestras sociedades. Se trata de una brújula de sesenta consejos que afectan a las tres dimensiones de la ética: la autocomprensión, la fundamentación y la aplicación. Es, a su vez, una parte de una brújula mayor que vengo construyendo en cada una de mis publicaciones. A continuación voy a recordar algunas de mis aportaciones anteriores, y cómo se inserta el actual trabajo dentro de ellas.

El primero de mis libros, publicado en el año 2003, se titula *Una brújula para la vida moral*. Allí ofrezco un referente ético que considero válido para cualquier ser humano con independencia de la cultura o la tradición en la que haya crecido. Para elaborar esa brújula me baso en la ética del discurso de Karl-Otto Apel, complementándola con las aportaciones de otros autores ético-discursivos, como Jürgen Habermas y Adela Cortina. Muestro las influencias en Apel de autores como Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Hans-Georg Gadamer, Charles Sanders Peirce, Hans Jonas y Lawrence Kohlberg, entre otros. También pongo en debate a Karl-Otto Apel con algunas de las principales teorías éticas contemporáneas, principalmente el postmodernismo, el neopragmatismo, el comunitarismo, el neoconservadurismo y la filosofía de la liberación.

El resultado es un listado de rasgos que cada uno de nosotros tendría que desarrollar para avanzar moralmente. Allí agrupo estos rasgos en tres niveles, destacando dos rasgos centrales de la persona en cada uno de dichos niveles. Los niveles y rasgos constituyen lo que allí llamo «una brújula para la vida moral» y son los siguientes:

1.: En el nivel de la autocomprensión.

- Sentido.

- Intersubjetividad.

2.: En el nivel de la fundamentación.

- Reflexión.

- Criterio.

3.: En el nivel de la aplicación.

- Moral postconvencional.

- Corresponsabilidad.

Los tres niveles referidos se corresponden con las tres tareas de la ética, que ya he explicado en la introducción de este libro. Aquí voy a recordar muy brevemente, lo que quiero decir con cada uno de los seis rasgos básicos:

La persona…

En el nivel de la autocomprensión.

1.: *Sentido.*

> Comprende quién es cuando comprende cuáles son las metas que persigue, y los factores de su historia personal que pudieron influir en que se inclinara por dichas metas.

2.: *Intersubjetividad.*

> Forja la idea que tiene de sí misma en relación con otras personas, observando y comprendiendo lo que las otras personas opinan de ella. Comprende también a las otras personas con las que se relaciona tratando de ponerse en el lugar de ellas.

En el nivel de la fundamentación.

3.: *Reflexión*.

Su pensamiento tiene la forma de un diálogo en el que trata de ponerse de acuerdo consigo misma, distinguiendo las metas que son particulares, ligadas a su idea de felicidad, y las metas que son universales, que todas las personas deberían seguir, ligadas a la idea de justicia.

4.: *Criterio*.

Determina lo justo por referencia a lo que se acordaría por consenso en una comunidad ideal de comunicación, donde estarían presentes todos los afectados por cada problema dialogando en condiciones de igualdad.

En el nivel de la aplicación.

5.: Moral postconvencional.

Se guía, en la práctica, por principios universalizables, es decir, por principios que todos los afectados podrían aceptar.

6.: Corresponsabilidad.

Asume su parte de responsabilidad por las consecuencias de las acciones colectivas.

En mi libro *Voluntades anticipadas. Una alternativa a la muerte solitaria*, publicado en 2005, aplico esta brújula a un problema concreto de la actualidad, como es el de las voluntades anticipadas, obteniendo un listado amplio de conclusiones y mostrando el potencial de esta brújula para asesorar ante problemas concretos de las éticas aplicadas.

En un artículo de 2009, titulado «Reducción de la pobreza y promoción de la libertad desde la ética del discurso», relaciono esta brújula con la teoría de las capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum,

extrayendo un listado de capacidades equivalentes a dichos niveles y rasgos.

Las capacidades a alcanzar por los ciudadanos que yo propongo son las siguientes:

1.: Capacidad para autocomprenderse.

- Capacidad para dotar a la propia actividad de un sentido.
- Capacidad para verse desde la perspectiva de los demás.

2.: Capacidad para fundamentar sus juicios en un diálogo con los afectados.

- Capacidad para la reflexión.
- Capacidad para adoptar un criterio intersubjetivo de justicia.

3.: Capacidad para llevar a cabo, con otros, los proyectos de justicia acordados en común.

- Capacidad para asumir una moral postconvencional.
- Capacidad para asumir su corresponsabilidad por el resultado de las acciones colectivas.

En otro libro, publicado también en 2009, titulado *La sociedad ética. Indicadores para evaluar éticamente una sociedad*, aplico la brújula de las capacidades para proponer un referente de sociedad ética al que tender. En esa ocasión ofrezco una herramienta no sólo para evaluar éticamente a una persona, sino para evaluar éticamente a una sociedad en su conjunto.

Puesto que la sociedad es evaluada éticamente, mantengo en ese libro la referencia a las tres tareas de la ética: autocomprensión, fundamentación y aplicación.

Allí ofrezco orientaciones para algunas de las principales esferas de la sociedad y para afrontar importantes desafíos.

Las esferas seleccionadas son las siguientes: la política, la economía, la impartición de justicia, el medio ambiente, las empresas, la sanidad, el periodismo, la ingeniería, la informática, las telecomunicaciones, la arquitectura, el arte, el deporte, la investigación y la educación.

Los desafíos abordados son: la pobreza, el hambre, el acceso a medicamentos básicos, los conflictos multiculturales, la drogadicción, la violencia de pareja, el terrorismo, la guerra y la transformación genética.

Para elaborar los indicadores que permitirían avanzar hacia «la sociedad ética» me baso, sobre todo, en las que, para mí, son las aportaciones más relevantes de las diversas éticas aplicadas que han tratado estas cuestiones. Así pues, aquellos indicadores tienen como objetivo mostrar un conocimiento, del que ya disponemos en el debate internacional sobre las éticas aplicadas, de un modo que pueda ser aplicable para orientar el avance moral de nuestras sociedades. En cada esfera social o desafío ético muestro indicadores tanto para los ciudadanos en general como para los profesionales implicados.

Una sociedad se compone en su nivel más esencial de personas, que asumen diversos roles en los diversos espacios en los que actúan. Dependiendo de cómo entiendan las situaciones, argumenten sus propuestas y actúen, obtendremos un tipo de sociedad más o menos ética.

En el presente libro titulado *Los consejos de los filósofos*, intento crear una nueva pieza para ensamblarla en este mecano que estoy construyendo con cada nuevo libro.

Hasta ahora, la información ética de la que había partido para elaborar mis brújulas anteriores era, por un lado, la ética del discurso y sus debates con las teorías éticas contemporáneas y, por otro lado, el debate internacional de nuestros días sobre las éticas aplicadas. Evidentemente, los

filósofos clásicos están inspirando de algún modo a las teorías éticas y éticas aplicadas contemporáneas, pero me faltaba recuperar su pensamiento para ayudarnos a orientar nuestros pasos. Era necesario recurrir también a ellos para recibir consejo.

Como he explicado en la introducción, si queremos realmente que los consejos de los filósofos puedan actuar como una brújula para nuestras vidas, es un requisito imprescindible intentar que sus consejos puedan ser compatibles entre sí. Alguien podrá preguntar, «¿por qué debemos buscar consejos compatibles? Si uno de los filósofos es quien tiene la razón, ¿por qué ha de buscar la compatibilidad con el resto?» Yo creo que hay que buscar la compatibilidad porque los filósofos tenemos que ser un ejemplo ético para la sociedad. Es nuestra responsabilidad.

Hace unos meses presenté una comunicación en un Congreso titulada «La ética de la ética: el gran desafío de la ética aplicada». Allí hablé de una nueva rama de la ética aplicada que habrá que desarrollar en el futuro: «la ética de los profesores y de los investigadores que trabajan sobre ética». Los que nos dedicamos a esto también tenemos que aclarar las metas que dan legitimación y sentido a nuestra actividad, y ser capaces de distinguir quién es un buen profesional de la ética de quién no lo es. No es correcto que, mientras nosotros enjuiciamos la ética de los médicos, la ética de los periodistas, la ética de los jueces, pensemos que nosotros mismos somos inmunes a la crítica. Hay éticos que hacen las cosas bien y éticos que no, como en todas las profesiones. Y llama la atención la escasa literatura que se ha escrito sobre ese tema.

Pues bien, no podemos presentarnos ante la sociedad para contribuir a que un comité llegue a un acuerdo sobre una cuestión ética y no ser capaces nosotros mismos de ponernos de acuerdo entre nosotros.

La búsqueda de acuerdos entre los filósofos, también entre las teorías éticas, es una actitud esencial de todo buen profesional de la ética. Lo contrario es simplemente querer recibir adulaciones por una «brillante»

propuesta en el cielo tormentoso de los debates filosóficos, pero no un verdadero interés por estar al servicio de la sociedad y su progreso moral.

Es cierto que el disenso, y las propuestas originales y nuevas que rompen con gran parte de lo establecido, son necesarios también para el progreso moral. Pero su sentido tiene que ser el buscar un nuevo acuerdo que integre los nuevos descubrimientos. Su sentido no puede ser simplemente «llevar la contraria», porque así no se construye la armonía ni el progreso moral sino solamente la desorientación.

En el presente libro asumo lo que considero firmemente que es una responsabilidad del filósofo: articular un modelo que integre el máximo conocimiento ético posible de las diversas teorías éticas y que resulte internamente coherente.

Tengo que reconocer, en todo caso, que hacer compatibles a los diversos filósofos de la historia supone una considerable dificultad. ¿Cómo hacer compatibles, por ejemplo, el mundo de las ideas de Platón y la referencia a Dios como el bien supremo en Agustín de Tagaste o Tomás de Aquino con la doctrina sobre la «muerte de Dios» en Friedrich Nietzsche? Y este es solamente uno de los muchos ejemplos que podríamos poner.

Para vencer las dificultades, en unas ocasiones he intentado superar las asperezas limando el lenguaje de cada filósofo implicado en la colisión, en otras he tenido directamente que evitar la mención a los supuestos teóricos que podrían chocar —que, por cierto, en la mayoría de los casos no resultaban relevantes para el consejo final que debía orientar la acción.

Tomemos el ejemplo que acabo de poner de colisión entre filósofos. Para poder compatibilizar a estos autores he tenido que hacer lo siguiente: En los consejos que he extraído de Platón, he tenido que suprimir la referencia al mundo de las ideas. En los consejos de Agustín de Tagaste y Tomás de Aquino he eliminado la referencia a Dios y en su lugar he mantenido solamente la expresión «bien supremo» y, en el caso de

Nietzsche, no he hecho referencia a la «muerte de Dios», pero sí he dado a entender que no tenemos que actuar bien por la recompensa a obtener en otro mundo no físico, sino centrarnos en el mundo físico, que captamos con nuestros sentidos. Creo que estos autores, si se sentaran en la «mesa de los filósofos», aceptarían que, de algún modo, «el cielo y el infierno están en este mundo», y dependiendo de lo que hagamos aquí viviremos en uno o en otro. Este planteamiento se mueve en el terreno estrictamente de la ética, dejando el espacio libre para las creencias en otro mundo como propias de otro discurso normativo: la religión, en el que no he querido entrar.

En el caso de Marx, por poner otro ejemplo, no he podido defender la abolición de la propiedad privada o las diversas fases en las que se iría construyendo una sociedad comunista, lo cual sería sin duda una piedra angular en los consejos que podríamos extraer de sus obras, pero incompatibles con el liberalismo de otros autores, por ejemplo, de Locke.

Otro problema se me ha planteado ante el pensamiento de un autor como Kant, cuya ética nos habla de «exigencias morales» que debemos seguir con independencia de nuestros deseos. Un «consejo» puede seguirse o no, dependiendo de su poder de convicción para la persona que lo solicitó, pero una «exigencia» tendría que cumplirse siempre. No puedo saber aquí si Kant habría sido capaz de convencer al resto de los filósofos de que algunas de sus propuestas fueran consideradas como «exigencias» y no meros «consejos». Pero no ha sido en ningún momento mi intención tratar de averiguar en qué cosas se habrían puesto de acuerdo los diversos filósofos. Mi intención ha sido solamente ofrecer consejos inspirados en los grandes filósofos y que fueran compatibles entre sí. Como la condición inicial para elaborar la brújula era que los filósofos ofrecieran solamente consejos, en este caso, he salvado la dificultad incluyendo los «imperativos categóricos» kantianos como «consejos», pero teniendo en cuenta aquí que

el consejo consiste en que se capten como «exigencias morales» si es que realmente se aspira al progreso moral.

Debo reconocer, en todo caso, que este problema encontrado en Kant se me ha planteado también con los autores que hacen referencia a la noción de justicia. La interpretación habitual nos dice que los filósofos ofrecen *consejos* para una vida feliz, pero *exigencias* para una vida justa. Y es que podríamos aceptar que una persona decidiera sacrificar su felicidad, pero no que decidiera actuar injustamente. Yo no he podido establecer en mi listado esa distinción porque me he autoimpuesto la tarea de ofrecer solamente consejos, aunque considero que esa distinción es filosóficamente muy valiosa.

El libro está estructurado en once capítulos, cada uno de ellos se corresponde con una teoría ética. Se exponen por orden cronológico, según se fueron proponiendo a lo largo de la historia, comenzando con los sofistas y terminando con Nietzsche.

En cada capítulo expongo las ideas principales de la teoría ética correspondiente. También incluyo la referencia a la vida y la obra del filósofo o los filósofos clásicos más importantes en el diseño de dicha teoría. Termino ofreciendo, en cada capítulo, un listado de bibliografía actualizada.

Al exponer cada teoría ética me ciño a las ideas y las palabras utilizadas por los diversos filósofos. Pero, luego, en el listado de consejos que ofrezco al final del libro, soy yo quien elabora la selección de aquellos consejos que son compatibles con los demás, modificando en algunos casos el modo de expresarse del filósofo en cuestión y eliminando lo que podría ser un choque frontal con otros.

Es cierto que parecen percibirse incompatibilidades entre algunos consejos de la lista que ofrezco, por ejemplo, entre los que se guían por el deber incondicional kantiano y los que persiguen la mayor felicidad del

mayor número según la doctrina utilitarista. Mi punto de vista al respecto es que ambos tipos de consejos nos descubren campos relevantes de reflexión ética que no pueden descartarse en el momento de analizar situaciones concretas de la vida, sino que conviene averiguar cuál es el espacio adecuado que debe ocupar cada consejo en las decisiones y acciones concretas, o incluso en la evaluación ética de una trayectoria vital en su conjunto.

Quisiera llamar ahora la atención sobre la forma que adopta cada una de las brújulas que he propuesto hasta la fecha —que, como capítulos de un mismo libro, forman, en realidad, una sola brújula—. Al principio de mis trabajos, la brújula se expresa mostrando «rasgos del sujeto», luego esos rasgos se interpretan como «capacidades», que más tarde se concretan en «indicadores» y, ahora, se complementan con «consejos».

Cualquiera que analice con un mínimo de cuidado «los consejos de los filósofos», comprobará que pueden traducirse en capacidades, y éstas concretarse también en indicadores. Pero he querido utilizar aquí el recurso literario a los «consejos» porque quería destacar también la relevancia del consejo ético en nuestros días.

Y si miramos con más precisión aún las brújulas que he propuesto hasta ahora, podrá apreciarse, con bastante claridad, que están repletas de valores, principios, normas y virtudes que conviene seguir. Sobre esos conceptos es mi deseo profundizar en el futuro.

Quisiera terminar ahora con una breve mención a una pregunta que me ha sido formulada ya en alguna ocasión. Se me pregunta si lo que estoy proponiendo en mis últimos trabajos son realmente brújulas o mapas de carretera, pues, como los mapas, muestran una gran cantidad de información sobre el camino a seguir, considerada ya como válida, porque otros exploraron el territorio antes que nosotros y dibujaron lo que habían visto. Yo prefiero utilizar la expresión «brújulas» porque las brújulas señalan el Norte y, para mí, el Norte es ese tipo ideal de ser humano y de

sociedad que aspiramos a construir a través de la ética. Pero si alguien prefiere entender que estoy ofreciendo mapas, la verdad, no tengo ningún inconveniente en que me sea atribuida esa designación, siempre que se admita que se trata de propuestas para orientar el progreso moral.